

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DOUTORADO

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

**NARRATIVAS SOBRE DINÂMICAS SEXUAIS DE EXU NO TERRITÓRIO
SAGRADO DOS TERREIROS DE UMBANDA EM VIÇOSA - ALAGOAS: UMA
ANÁLISE ETNOGRÁFICA**

João Pessoa

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DOUTORADO

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

**NARRATIVAS SOBRE DINÂMICAS SEXUAIS DE EXU NO TERRITÓRIO
SAGRADO DA UMBANDA NOS TERREIROS DE VIÇOSA - ALAGOAS: UMA
ANÁLISE ETNOGRÁFICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de Pesquisa, Religião, cultura e sistemas simbólicos, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientadora: Profª. Dra. Dilaine Soares Sampaio

João Pessoa

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A243n ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES.
NARRATIVAS SOBRE DINÂMICAS SEXUAIS DE EXU NO TERRITÓRIO
SAGRADO DA UMBANDA NOS TERREIROS DE VIÇOSA - ALAGOAS:
UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA / Adriano Oliveira Trajano
Gomes. - João Pessoa, 2019.
200 f. : il.

Tese (Doutorado) - PPGCR/UFPB/CE.

1. EXU, UMBANDA, DINÂMICAS SEXUAIS. I. Título

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*NARRATIVAS SOBRE DINÂMICAS SEXUAIS DE EXU NO TERRITÓRIO SAGRADO DA
UMBANDA NOS TERREIROS DE VIÇOSA - ALAGOAS: uma análise etnográfica*

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



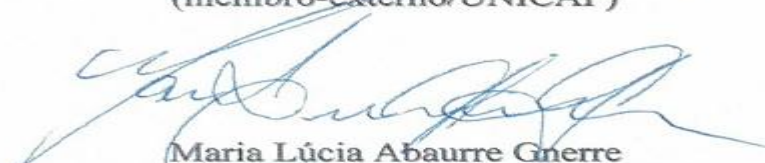
Dirlane Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Ulisses Neves Rafael
(membro-externo/UFS)



Zuleica Dantas Pereira Campos
(membro-externo/UNICAP)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Fabricio Possebon
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 15 de abril de 2019.

*À minha filha Melissa Trajano, inspiração e
força para seguir adiante.*

Exu é de querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é de querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é do romper da aurora
Seu Tranca Rua toma conta agora, exu
Exu é do romper da aurora
Maria Padilha toma conta agora, exu
Exu é de querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é de querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é do romper da aurora
As pomba giras tomam conta agora, exu
Exu é do romper da aurora
Todos Exus tomam conta agora, exu !
(Ponto Cantado de Umbanda – Ponto de Exu)

“aqui no meu terreiro eu não gosto de enxerimentos não! Tem gente que fica com... licença da palavra...com fogo, se atirando nos braços dos outros e depois sai dizendo que foi Exu ou Pombagira que fez isso, aquilo”.

(Mãe Antônia, 79 anos, Viçosa/AL)

AGRADECIMENTOS

Ao maior de todos os revolucionários da história humana, por me libertar da insensatez social e da insensibilidade cristã, Jesus de Nazaré, meu Libertador;

À minha estimada Família, razão de ser da minha existência. Ao meu pai, Antônio Trajano, minha mãe Terezinha Trajano, aos meus irmãos queridos e estimados, Alexandre, Andréa, Aline e Alexandro. A toda família Trajano na cidade de Pirpirituba, na Paraíba;

À minha esposa, Marcella Pimentel, parte de mim, por me acompanhar nas diversas trajetórias, apoiando, incentivando, relendo e corrigindo todo o trabalho;

Às lideranças umbandistas viçosenses, Pais e Mães de santo pelas sinceras contribuições em seus respectivos terreiros, pelo acolhimento, compreensão e apoio, pois sem eles não haveria mestrado, doutorado, livros, artigos e, acima de tudo, aprendizado constante no cotidiano social e acadêmico. Pai Bastinho e Mãe Antônia com suas experiências ensinam a guardar os fundamentos da Umbanda e a zelar pela sua história. Pai Édson e Mãe Ana ensinam a viver a religião com seriedade, respeito e dedicação naquilo que se faz. À Umbanda em Viçosa/Alagoas, lugar de acolhimento, convivência, respeito e compreensão, muito obrigado pelas ricas contribuições.

Ao legado do Pai Lonan. Ele (Paulinho) que sempre nos recebeu em seu terreiro com hospitalidade e atenção, jovem inteligente e conhecedor da Umbanda. Lamentavelmente teve sua vida ceifada em agosto de 2018, na porta do seu terreiro. À sua memória.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES via PRPG/UFPB pelo financiamento e apoio a esta pesquisa;

À minha Orientadora, Professora Dr^a Dilaine Soares Sampaio, pela dedicação incansável na elaboração deste trabalho, que me ensina a ter rigor acadêmico, seriedade e ética na pesquisa, mas, acima de tudo, ensina a defender a diversidade, pluralidade e convívio com o povo de santo. Minha gratidão pelo acompanhamento intensivo.

À Banca Examinadora por aceitar de bom grado ao convite lançado. À Professora Dr^a. Zuleica Dantas Pereira – UNICAP, pela sua experiência e produção na área no contexto pernambucano. À Professora Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre – UFPB, historiadora competente que tem se dedicado aos estudos das religiões orientais. Ao Professor Dr. Ulisses Neves Rafael - UFS, antropólogo comprometido com o estudo do Xangô alagoano e colaborador desde o mestrado em História, na UFAL. Ao Professor Dr. Fabrício Possebon – UFPB, Coordenador do PPGCR, pela lucidez e conhecimento plural existente.

Aos amigos, Edmilson Costa, pela hospitalidade e apoio durante a realização do doutorado. Ebenézio Arruda e Tacioneide (Neide), pelo suporte e atenção durante a etapa final do processo.

Aos colegas de turma, pelos bons momentos vividos e caminhados no *Campus* da UFPB, entre risos, choros e lamentos. Saudades de vocês.

A todas e a todos que de alguma maneira, contribuíram alegremente para verem a concretização de mais um trabalho voltado para as religiões afro-brasileiras no contexto nordestino.

Minha sincera gratidão!

RESUMO

Esta Tese está circunscrita nas dinâmicas sexuais de Exu a partir do território sagrado dos terreiros de Umbanda, em Viçosa, no Estado de Alagoas. Trata-se de seu aspecto simbólico, da atividade erótica/sensual e das ressignificações históricas e atribuições na Umbanda viçosense. Busco compreender as relações multiformes existentes, bem como suas significações múltiplas, seus simbolismos e suas variações dentro da cosmologia religiosa umbandista, a partir do olhar de quatro lideranças. O núcleo temático Exu, seu aspecto “diabólico”, “malfazejo”, “ambíguo”, “trapaceiro” e bastante “controverso”, dentro e fora dos terreiros, será trabalhado aqui. Certamente que os simbolismos sexuais de Exu foram abordados pelos clássicos da bibliografia afro-brasileira desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger, dentre outros. Mas sigo na esteira das releituras desses simbolismos de Exu, tendo em vista as influências externas e internas no desenvolvimento das práticas em território brasileiro, no limiar do século XX, e na dinâmica atual dos cultos a partir do olhar das quatro lideranças umbandistas. Busco também estudar os atributos sexuais de Exu e a simbolização histórica, suas readaptações e recontextualizações de práticas metamorfoseadas na cosmologia umbandista viçosense. Assim, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, no âmbito das Ciências das Religiões, particularmente da subárea Ciências Empíricas das Religiões, procuro perceber etnograficamente as narrativas sobre dinâmicas sexuais de Exu e cosmovisão edificada a partir do cotidiano das quatro lideranças de diferentes gerações. Ao final, a partir dos discursos das lideranças, espero demonstrar como se configura o dinamismo sexual de Exu nesta Umbanda interiorana, no Nordeste brasileiro.

Palavras-chave: Exu, Umbanda, dinâmicas sexuais.

ABSTRACT

This thesis is circumscribed in the sexual dynamics of Exu in the sacret Umbanda “terreiros” located in Viçosa, Alagoas. It refers to its symbolic aspect, it’s erotic activity, it’s historical resignifications and it’s assignments in the holy territory of Viçosa’s Umbanda. I search to comprehend the multiple existing relations, as well as it’s multiple meanings, it’s symbolisms and it’s variations inside of the religious cosmology of Umbanda through the perspective of four leaderships. Exu’s thematic core, it’s diabolical, bad, ambiguous, cheating and a lot controversial aspect inside and out of the “terreiros will be worked here. Certainly the Exu’s sexual power symbolisms were approached from the classics since the Nina Rodrigues, through Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide and Pierre Verger, and others, But I remain in the relectures of this sexual aspects of Exu in view of the external and internal influences in the development of the practices in the brazilian territory in the late XX century, and in the current cult dynamics through those four religious leaderships. I crave to study the sexual attributes of Exu, it’s readaptations and recontextualization of practical metamorphosis in the Viçosa’s developed Umbanda cosmology. So, from a historical-antropologic perspective, in the field of Science of religions, particularly in the empirical Science of the religions subárea, I search to realize the narratives about the sexual dynamics of Exu, and cosmovision built from the daily activities of the four leaderships in different generations. magical-religious services, the narratives and looks of four religious leaderships, from different genarations. In the end, I hope to demonstrate how it configures the sexual dinamism of Exu in this countryside Umbanda, in the northeast of Brazil.

Keywords: Exu,Umbanda, sexual dynamics.

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1.Homenagem ao Pai Lonan...	15
FIGURA 2.Mapa do Estado de Alagoas.....	124
FIGURA 3.Vista parcial da cidade de Viçosa/Alagoas.....	124
FIGURA 4.Centro Afro-brasileiro Abaça NS^a da Conceição – Pai Bastinho..	125
FIGURA 5.Mãe Ana - Centro Afro-Brasileiro São Jorge – Mãe Ana	126
FIGURA 6.Pai Édson (Balaio) - Centro Afro-Brasileiro São João Batista	127
FIGURA 7.Centro Espirita São Jorge - Mãe Tonha..	128
FIGURA 8.Pombagira das Matas incorporada na Mãe Ana..	129
FIGURA 9.Chegou Cumpadi Zé Pilintra incorporado no Pai Balaio.....	130
FIGURA 10.Boiadeiro incorporado na Mãe Ana em dia de matança	131
FIGURA 11.Festa de Boiadeiro – culminância da matança	131
FIGURA 12.Pombagira Sete Saias jogando seu charme.....	132
FIGURA 13.Pombagira das Rosas sempre serena.....	133
FIGURA 14.Mas, quem reina mesmo é a Maria Padilha.....	134
FIGURA 15.De repente a Pombagira das Rosas vem dar conselhos...	135
FIGURA 16.Maria Padilha também aconselha.....	136
FIGURA 17.Pombagira Cigana aconselha delicadamente	136
FIGURA 18.Pombagiras reinando no salão...	137
FIGURA 19.Com gargalhadas sobrenaturais...	138
FIGURA 20.Quem retornou foi Cumpadi Zé Pilintra.....	139
FIGURA 21.Seriedade dos Exus.....	140
FIGURA 22.De pouca conversa.....	141
FIGURA 23.Ritual de Incorporação	142
FIGURA 24.Nos horizontes de Exu.....	143
FIGURA 25.Agora é hora do toque/gira de Exu.....	144
FIGURA 26.Agora é hora de alimentar os Exus e as Pombagiras	145
FIGURA 27.Reverência no Território Sagrado da Umbanda – às Entidades	146
FIGURA 28.Reverência no Território Sagrado da Umbanda – às Lideranças...	147
FIGURA 29.Canjira altar dos Exus e Pombagiras.....	148
FIGURA 30.Exu Tranca Rua e Pombagira Sete Saias.....	149
FIGURA 31.Priapo - deus da fertilidade - mitologia Greco-romana	150

FIGURA 32.Representação de Exu na mitologia africana Ser forte, robusto, dinâmico, ágil e incansável.....	151
FIGURA 33.Jornal de Alagoas em 04/02/1912 – discurso acusatório/negativo da imprensa alagoana.....	152
FIGURA 34.Jornal de Alagoas em 06/07/1946 – discurso acusatório/negativo da imprensa alagoana.....	153
FIGURA 35.Jornal O Semeador no ano de 1960 – discurso acusatório/negativo do cristianismo.....	154
FIGURA 36.Jornal de Alagoas em 23/01/1990 – discurso acusatório/negativo da imprensa alagoana.....	155
FIGURA 37.Números da intolerância religiosa no Brasil – Anos 2011 2017.....	156
FIGURA 38.Ritual de “incorporação”.....	157
FIGURA 39.Exu aconselhando.....	158
FIGURA 40.Incorporando Exu.....	159
FIGURA 41. <i>Ingomeiros</i> no ritmo certo.....	160

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1.RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO CONTEXTO ALAGOANO	30
1.1. Religiosidades negras na formação da alagoanidade	32
1.2.“Curandeirismo”, “Bruxaria” e “Magia Negra”: o discurso acusatório da imprensa alagoana no século XX	37
1.3. Afro-alagoanidade em Viçosa.....	48
2. PROJEÇÕES E IDENTIFICAÇÕES DOS EXUS NA UMBANDA.....	50
2.1. “Exu é o que é”: as múltiplas características de Exu	53
2.2. Dinamicidade sexual de Exu: corpos em movimento	61
3. TOADAS, NARRATIVAS, TRAMAS E TRABALHOS DOS EXUS: O OLHAR DAS LIDERANÇAS UMBANDISTAS	66
3.1. O olhar do Pai Bastinho.....	68
3.2. O olhar da Mãe Ana	76
3.3. O olhar do Pai Balaio.....	83
3.4. O olhar da Mãe Tonha	88
4. TERRITÓRIO SAGRADO DOS EXUS NA UMBANDA.....	94
4.1. “Toque” de Exu	96
4.2. “Alimento” pra Exu.....	102
4.3. Ritual de “Incorporação”	110
CONCLUSÃO.....	115
ACERVO FOTOGRÁFICO DA PESQUISA	124
REFERÊNCIAS.....	158
APÊNDICES	173

FIGURA 1
Homenagem ao Pai Lonan



José Cícero da Silva (O Paulinho), **Pai Lonan**, 35 anos. Sacerdote afro do Centro Afro-Brasileiro Ilê Axé Oyá Topé, localizado no Conjunto Sant'Ana, no município de Viçosa/Alagoas. Pai Lonan foi brutalmente assassinado na porta do seu terreiro na noite de 07 de agosto de 2018 (no andamento desta pesquisa). Deixo aqui meus sinceros agradecimentos pelo apoio recebido e disponibilidade sempre presente. Tive a oportunidade de sentar e conversar com Pai Lonan e aprender com ele sobre a Umbanda em Viçosa. Obrigado por tudo. Meus sentimentos profundos. *P.S.: Fiz este registro em 17 de novembro de 2017 no interior do seu terreiro.*

INTRODUÇÃO

“nunca tive conhecimento desse negócio aqui de alguém vir entrevistar a gente, de filmar e escrever pra faculdade sobre nosso Xangô. Vocês são a primeira vez que eu me lembre até agora”.

(Pai Emídio, 83 anos, Viçosa/AL – em memória).

Na Umbanda¹ em Viçosa, interior alagoano,² o café com pão com Pais e Mães de santo, a sopa de feijão, o bate papo na sala, na calçada e no quintal das suas residências, o abraço e aperto de mão sinceros, a fotografia de bom grado, a autorização sem burocratizar dos vídeos gravados dos rituais e entrevistas, o caminhar com eles nas ruas e na feira livre, a viagem comunitária para as festividades de Yemanjá na praia da capital Maceió, as festas nos terreiros e fora deles, os telefonemas amigáveis, o convívio com transparência e respeito, vão além da escrita acadêmica formal - obviamente imprescindível neste labor.

Tenho procurado construir um diálogo inter-religioso em tempos de intolerâncias e pensamentos embrutecidos³. Dialogar, conviver e aprender com a religião do “Outro”, do “diferente”, do “estranho”, ganha maior significado na atualidade. Além disso, tenho buscado também identificar, nos últimos dez anos, possibilidades teórico-conceituais de abordagens a partir das Ciências das Religiões - CR⁴ na perspectiva da subárea das Ciências Empíricas das Religiões. Apesar de eu ser oriundo do interior paraibano, através das pesquisas busquei também tornar-me efetivamente de “Alagoas”, definir a função social e contribuição como cientista da religião num contexto periférico, diga-se, interiorano, na Zona da Mata alagoana, trazendo demandas expressas para além da espacialidade Maceió – capital do Estado.

¹ No campo de pesquisa os terreiros se autoidentificam como de Umbanda, filhos de Umbanda, umbandistas.

² O município de Viçosa está localizado a 86 quilômetros da capital Maceió, Mesorregião do Leste Alagoano; Microrregião Serrana dos Quilombos dos Palmares, Região do Vale do Paraíba. Seus principais acessos se dão pela BR-316, AL-204 e a AL-110. No que concerne ao adensamento populacional, Viçosa atualmente registra uma população de 25.444 habitantes (IBGE 2010). O quadro religioso apresenta 13 Igrejas evangélicas (pentecostais e pós-pentecostais), catolicismo, maçonaria, espiritismo, Testemunhas de Jeová, Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias, e Xangô (meu campo de pesquisa). Esta modalidade religiosa conta com mais de 300 adeptos no município, distribuídos em 34 terreiros.

³ TRAJANO, Adriano. **Eu, Vida**: reflexões plurais em tempos de incertezas. Goiânia-GO: Phillos, 2019. [no prelo].

⁴ Existe em Alagoas um Núcleo de Estudos em Ciências da Religião– NECIR, onde tenho contribuído com um grupo de 15 professores da Universidade Federal de Alagoas e do Instituto Federal de Alagoas. Formamos este Núcleo há seis anos e nos reunimos mensalmente nas dependências da Universidade. No ano de 2018 realizamos o IV Congresso Nordeste de Ciências da Religião e Teologia, evento inédito no Estado.

De acordo com Campos (2018), as Ciências das Religiões revelam-se, a partir do seu estatuto epistemológico específico, tanto como um saber interpretativo quanto um saber explicativo. Neste sentido,

(...) a tarefa do cientista da religião não é tão somente a de estabelecer e descrever os fatos, mas também a de compreendê-los (...) cabe ao estudioso e pesquisador do fenômeno religioso elucidar que formas as suas explicações assumem. Trata-se, pois, de reconhecer as próprias condições da práxis racional e científica, isto é, de admitir que pesquisador algum principia o conhecimento a partir de um ponto zero, que não é possível ao sujeito cognoscente mover-se em um campo absolutamente ausente de pré-conceitos, de conhecimentos prévios e de linguagem, numa ilusória pretensão de imparcialidade absoluta (CAMPOS, 2018, p. 67-68).

Isto significa dizer que as Ciências das Religiões⁵ enquanto área de conhecimento deve enfrentar este debate/dicotomia entre compreender e explicar pensando a própria compreensão epistemológico-metodológica dos estudos de religião no Estado de Alagoas. É preciso atentar que o cientista da religião precisa ter competência multidisciplinar ao pesquisar as religiões. Este trabalho vem somar-se aos estudos das religiões afro-brasileiras no âmbito das Ciências das Religiões, uma vez que a temática ainda não é suficientemente estudada nas CR, se considerarmos que apenas cinco programas da área⁶ possuem docentes que tomam como foco de suas pesquisas a temática, como se pode averiguar consultando os sites dos PPGs de nossa área⁷. Estudar Umbanda, sobretudo, Exu, na Ciências das Religiões, contribui para a “descolonização” da área Ciências da Religião e Teologia ainda muito fortemente dedicada ao universo judaico-cristão nesses 47 anos de presença em território

⁵ A utilização do termo no plural é uma escolha teórico-metodológica e de identificação com o adotado no PPGCR/UFPB. Apenas quando nos referirmos a área 44 – Ciências da Religião e Teologia, que se constitui como área de avaliação autônoma na CAPES, desde o ano de 2016, conforme a Portaria 174 (CAPES, 2016 a), é que utilizaremos terminologia distinta.

⁶ Refiro-me aos seguintes programas: Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB (<http://www.ufpb.br/pos/ppgcr>), ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF (<http://www.ufjf.br/ppcir/>), ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP (<http://www.unicap.br/ppgcr/>), ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA (<https://paginas.uepa.br/ppgreligiao>) e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFS (<http://www.posgraduacao.ufs.br/ppgcr>).

⁷ Através do site da ANPTECRE – Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (<http://www.anptecre.org.br>), se pode acessar os sites de todos os PPGs que compõem a área de Ciências da Religião e Teologia, que são ao todo 21 programas. Desses 21, apenas 12 são Programas de Ciência(s) da Religião (s) (CAPES, 2016). Fazendo esse percurso, através da visita ao site de todos os Programas de Ciência(s) da (s) Religião(ões) que compõem a área é que conseguimos fazer tal afirmação, examinando as áreas de concentração, as linhas de pesquisa e o corpo docente conforme apresentados pelos PPGs em seus respectivos sites.

brasileiro⁸. Busco referência no status epistemológico das Ciências das Religiões (CAMURÇA, 2008, GRESCHAT, 2005), percebendo sua pluralidade teórica e metodológica com sua unidade interna transdisciplinar, visando os aspectos da linguagem religiosa com suas especificidades simbólicas e suas decorrências para a aplicação na sociedade (PASSOS; USARSKI, 2013; USARSKI, 2006). Já os autores Miele e Possebon (2012, p. 403-431) proporcionam entender a proposta pluralista, o papel social no Nordeste e a importância das Ciências das Religiões na UFPB desde os anos de 1990, bem como sua busca pelo fortalecimento do Programa junto aos demais e apoio a novas propostas de CR.

Como cientista da religião no contexto alagoano, vejo a Umbanda aqui como uma tradição afro-ameríndia, negra, mágico-religiosa, multifacetada, cheia de mistérios, bastante popular, subalternizada, perseguida e “invisibilizada” pelas tradições religiosas hegemônicas regadas pelo aparelho estatal. As grandes instituições religiosas predominantes também se encarregaram dessa subalternização de práticas. Ao folhear as páginas dos dicionários de Antônio Azevedo (2002, p. 357) e Olga Cacciatore (1988, p. 242-243), percebi uma prática que alcança a população de classe social mais pobre, que possui uma ritualística mais acessível ao público pouco escolarizado e por estar inserida principalmente nas periferias. Obviamente que não se pode ver mais como uma prática exclusiva de negros/as e de pobres analfabetos, sua universalização é fato, mas no universo dessa pesquisa ainda predomina uma classe social pobre, sem escolaridade e periférica, conforme registrei em (TRAJANO, 2018a; 2018b).

O contato junto aos terreiros vem se desenvolvendo desde janeiro de 2009 em terreiros de tamanho modesto, distribuídos na zona urbana e rural a partir de uma realidade interiorana periférica e nordestina. São casas de celebrações singulares, algumas de pau a pique e chão batido, regidas por lideranças que possuem pouca escolaridade formal, frequentados por adeptos/as pobres, em sua maioria, negros/as e não alfabetizados/as. Os terreiros funcionam nas próprias residências de suas lideranças ou num cômodo ao lado ou nos fundos dessas residências. São terreiros, em sua maioria, sem identificação externa, com celebrações esporádicas, afinal, festas custam muito caro e a maioria não tem condições financeiras para tais realizações. Pequenos comerciantes, donas do lar, empregadas domésticas, carroceiros, agricultores, desempregados, funcionários públicos, costureiras e aposentados compõem, de modo geral, o desenho adeptos/as e consulentes. São terreiros pequenos em espacialidade e

⁸ Os 47 anos são pensados a partir do primeiro Programa de Pós-Graduação da área, criado em 1972, conforme atesta o Documento da área 44 – Ciências da Religião e Teologia (CAPES, 2016).

em número de filhos/as de santo. A maioria não dispõe nem de recursos financeiros suficientes para pagar as mensalidades das Federações umbandistas.

A Umbanda é por si só uma prática religiosa singular com seus ritos e mitos, sabedoria, crenças, valores, significados e importância histórico-cultural na formação da sociedade brasileira. A Umbanda tem esse imbricamento em suas redes de relações e cosmo multifacetado. É uma religiosidade plural, popular, no contexto interiorano, nordestino, alagoano, viçosense, “invisível” às estatísticas oficiais. Prefiro chamá-la de “afro-alagoanidade”, “afro-alagoana” e afro-viçosense.⁹ A perspectiva aqui adotada foi a de participar, inserir e conviver com os autores sociais produtores das categorias de Exu no âmbito dos terreiros e fora deles. Compreender as dinâmicas sexuais de Exu dentro dos terreiros, o olhar externo sobre Exu, suas ressignificações e cosmovisão edificada a partir do olhar interno. Aprofundar no processo sexual de Exu no cotidiano das práticas ritualísticas.

Inspirado em Stuart Hall (2006), entendo que toda tradição religiosa é *híbrida* imbuída numa sociedade que também é *híbrida*. O território brasileiro é formado por encontros e desencontros de culturas que historicamente sempre se reinventaram e se metamorfosearam gerando identidades múltiplas, longe de uma cultura nacional como modelo único. O campo religioso brasileiro é uma realidade cultural penetrante na história e desenvolvimento das sociedades. Todas as tradições religiosas aqui existentes trazem em seu arcabouço de práticas um mosaico de crenças diversas readaptadas de acordo com as circunstâncias sócio-históricas.

Roberto Motta (1996, p. 24-32) e Araújo (2014, p. 63-65), dentre outros, utilizaram a expressão “*Xangô umbandizado*” referindo-se à organização ritual dos terreiros de Umbanda. Para Roberto Motta, esses rituais sofreram um processo de “*hibridização*” entre cultos umbandistas e terreiros “*nagô*”. Ou seja, assumiram variadas vertentes refletidas em suas orientações “*litúrgicas*” como os chamados terreiros “*mistos*”, terreiros “*traçados*”, terreiros de “*Mesa Branca*” e outras expressões utilizadas pelas suas lideranças. Segundo Motta,

9 A expressão “afro-alagoana”, “afro-alagoanidade” ou “afro-viçosense” traz a cultura negra no Estado de Alagoas, como um constante processo de ressignificações e universo simbólico, imbuído de resistências, reapropriações e adaptações a diferentes realidades, políticas, sociais, culturais e religiosas. São as particularidades expressas que a cultura afro-brasileira assumiu nesta região. É uma expressão bastante utilizada nos círculos acadêmicos e movimentos sociais alagoanos. E, ainda, é reconhecer a importância dos negros alagoanos e seus ancestrais africanos como parte central da construção do Estado de Alagoas, sobretudo, das religiosidades aqui existentes há séculos. Já a expressão afro-viçosense partiu das participações no campo de pesquisa entendendo que o Xangô é uma realidade cultural penetrante na história do município. Terra de quilombolas, de folclore negro expressivo já na primeira metade do século XX. Lugar da Serra Dois Irmãos, um dos locais de refúgio dos negros palmarinos na segunda metade do século XVII e também um dos núcleos populacionais mais antigos do Estado. Terra rica em diversidade religiosa e cultural, a caminho do seu bicentenário.

existem “especificidades exclusivas” do sistema de representação dessas práticas religiosas em diferentes contextos históricos. Classificar tipologicamente esses terreiros é algo complexo, pois suas versões mais “sincréticas” ou “híbridas” assumiram formas de representação e prática religiosa em diferentes contextos sociais, sobretudo, na zona urbana (MOTTA, 1996, p. 24-32). Para Lody (1983), o título Xangô serve para nominar a forma de culto afro-brasileiro no Nordeste, precisamente em Pernambuco, servindo também para a essência do Maracatu de Xangô ou Baque Virado. Em Alagoas também as Casas de Cultos afro-brasileiros recebem a nomenclatura de Casas de Xangô. Em Viçosa a terminologia também é utilizada nos terreiros pelos filhos de santo e suas respectivas lideranças. Como se vê, ambas as nomenclaturas são utilizadas no campo, embora o termo Umbanda seja o mais frequente.

Os Exus em Viçosa/Alagoas são chamados de “*espíritos*” e quem os recebe no corpo é chamado de “*cavalo*”. Os filhos de santo (“*cavalos*”) carregam os Exus. Quando os Exus “*baixam*” nos terreiros, os “*cavalos*” ficam “*espiritados*”, “*manifestados*”, “*incorporados*”, “*possuídos*” por eles.¹⁰ A expressão comumente utilizada pelas lideranças viçosenses é “*a pessoa fica manifestada*”. O ato da “*manifestação*” é a apoteose do ritual. Os Exus se “*manifestam*” nos filhos de santo de diferentes formas e nomes variados. No percurso em Viçosa, mais de cinco dezenas de Exus já foram identificadas em mais de sessenta “*toques*” ou “*giras*” de Exus e em cerca de quinze “*matanças pra Exu*” em pelo menos 22 terreiros acompanhados ativamente. Mais de quarenta filhos/as de santo viçosenses falaram sobre Exu e sua respectiva imagem de “*raparigueiro*”, “*namorador*” e “*homem de sete mulheres*”. “O culto a Exu transcende os limites de quaisquer grupos ou linhagens. Ninguém deve esquecer de propiciar Exu, seja qual for o ritual ou celebração a se realizar, pois ele é uma parte integrante” (ELBEIN DOS SANTOS; MAXIMILIANO DOS SANTOS, 2014, p. 128). Ou seja, sem Exu não existe dinâmica do ritual. Sem Exu não existe tradição afro-brasileira. Sem Exu não existe terreiro de Umbanda. Lísias Negrão afirmou que os Exus constituem a categoria mítica mais controversa para as religiões afro-brasileiras e mais instigante para os pesquisadores. Também é desconcertante, uma vez que sua afinidade com os demônios permeia o arcabouço teo-ideológico dos grupos sociais (NEGRÃO, 1996). A ambivalência e o caráter ameaçador são as características fundantes da divindade (ELBEIN DOS SANTOS; MAXIMILIANO DOS SANTOS, 2014, p. 21). Os terreiros em Alagoas não escapariam desse processo.

¹⁰ Adoto no texto a expressão “*incorporação*”, por ser a mais utilizada no campo de pesquisa.

No que se refere ao Orixá Exu e seu poder sexual dentro do panteão umbandista, seu estudo não se trata de um simbolismo religioso erótico vago, mas busco as relações multiformes, atribuições, dinâmica sexual, bem como suas ressignificações múltiplas, seus simbolismos como objeto sagrado e suas variações dentro da cosmologia umbandista a partir do Nordeste brasileiro. Busco o núcleo temático Exu nos estudos clássicos das tradições afro-brasileiras, seu aspecto “diabólico”, “malfazejo”, “ambíguo”, “trapaceiro” e bastante “controverso” dentro e fora dos terreiros, seus atributos sexuais ressignificados na ritualística dos cultos. Ouço Pais e Mães de santo, filhos/as de santo e os próprios Exus presentes em seus “cavalos”. A empreitada iconográfica aqui parte do interior alagoano, do chão batido rural à cerâmica urbana periférica. Estudo Exu em Alagoas.

Fábio Lima (2010), chamou os Exus na Umbanda como “brasileiros” ou “abrasileirados”¹¹, “umbandizados”, “reformulados” para atender à dinâmica histórica, social e cultural. Fábio Lima (2010), afirmou que tanto os conceitos quanto as categorias, são produzidos pelos atores sociais e servem para atender suas próprias expectativas, ações e necessidades de relações significativas no seu viver. É atentar para o que ele chamou de “ressemantização” e “ressimbolização” da tradição no curso da história dos autores sociais (LIMA, 2010, p. 152-153). Sàlámì King e Iyakemi Ribeiro (2011) colocam na introdução do seu livro que “é impossível discorrer sobre Exu sem uma vivência intensa e prolongada com este orixá” (KING; RIBEIRO, 2011, p. 17). Para escrever sobre Exu, de fato, foi preciso adentrar no cosmo religioso umbandista, ouvir atentamente os interlocutores, participar das celebrações, estar presente nas práticas, caminhar com as lideranças, sentar com elas dentro e fora dos terreiros, aprofundar-se no assunto para assim começar a escrever. É compreender a ressignificação/readaptação dos atributos sexuais de Exu, bem como seu desenvolvimento e mediação/negociação. Sua versão feminina (Pombagira) tem seus seios, quadris, barriga e coxas torneadas bem à vista exalando sensualidade¹². Ao ler sobre a mitologia dos Orixás é sabido que o falo de Exu está na encruzilhada armado, como guardião de territorialidade

11 “Exu brasileiro” ou “Exu abrasileirado” é uma expressão encontrada no livro do Fábio LIMA (2010, p. 131-201), para se referir aos Exus encontrados nos chamados por ele, de “candomblés umbandizados” e nas “práticas provenientes da Umbanda”. Seu texto foi escrito a partir do cotidiano de um “tradicional terreiro de Candomblé”, em São Gonçalo/Salvador, no Estado da Bahia.

12 A meu ver, partindo da leitura de Louro (2000), Sensualidade, erotismo e sexualidade estão entrelaçados, uma vez que perpassa o rito, a linguagem, o gesto, o símbolo, a representação, a convenção, a fantasia, o sobrenatural, o humano, o espiritual, o território sagrado, o corpo, o olhar, a estética, o ser presente e atuante. Na perspectiva das quatro lideranças umbandistas aqui trabalhadas, Exu tem ligação direta com “as coisas do sexo”. Já as Pombagiras, para elas, têm uma ligação mais profunda com as questões de ordem sexual.

sagrada, espaço mítico, não um espaço qualquer, mas um referencial, um poder sobre ele, um “lugar” de vida, fertilidade e abundância. Fica claro o poder sexual de Exu desde suas origens.

Certamente que os simbolismos do poder sexual e de fecundidade de Exu foram abordados pelos clássicos desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger, dentre outros. Sigo no processo de releitura dos atributos sexuais de Exu devido às influências externas e internas no desenvolvimento das práticas em território brasileiro no limiar do século XX. Busco estudar a dinâmica sexual de Exu e sua simbolização histórica relida e readaptada nos terreiros no contexto alagoano. O mundo de Exu está associado à festa, à sexualidade¹³, ao barulho, à confusão, à traquinagem, ao álcool e ao tabaco, à liberdade, ao mistério, às profundezas e às ambiguidades, mas é sobre o seu dinamismo sexual que se ocupará a escrita.

Na tradição dos povos iorubás e fon-ewe, na África ocidental, Exu também é tido como o senhor da fertilidade. Seu falo ereto de tamanho desproporcional ao corpo está em altares públicos localizados na frente das casas dessas comunidades, mercados e encruzilhadas. O culto ao *falus* de Exu em África é uma realidade penetrante no cotidiano sócio-religioso desses grupos. O falo de Exu corresponde na mitologia iorubá a “voar”, para que Exu “voasse” para vários lugares instantaneamente. Significa “aquele que salta”, “voa”, “se desloca”, “aponta” em todas as direções e que ao mesmo tempo está “fincado” na terra (SILVA, 2015, p. 24-27). No século XIX, os assentamentos¹⁴ de Exu no Brasil apresentavam este Orixá cultuado portando *ogós (falus)* num bolo de argila amassada com sangue de aves e azeites de dendê. Sua cabeça em forma de falo também era uma de suas representações materiais nos cultos. Nas quatro primeiras décadas do século XX, as imagens de Exu com

¹³ Para Guacira Louro (2000), “a sexualidade envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções... Processos profundamente culturais e plurais (...) Os corpos ganham sentido socialmente. A inscrição dos gêneros — feminino ou masculino — nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com as marcas dessa cultura. As possibilidades da sexualidade — das formas de expressar os desejos e prazeres — também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade” (LOURO, p. 6-7). Para a autora sexualidade tem dimensão social e política, ou seja, “Nossas identidades de raça, gênero, classe, geração ou nacionalidade estão imbricadas com nossa identidade sexual e esses vários marcadores sociais interferem na forma de viver a identidade sexual; eles são, portanto, perturbados ou atingidos, também, pelas transformações e subversões da sexualidade” (LOURO, 2000, p. 21). Ante o exposto, conforme visto a cima, entendo que a sexualidade em Exu perpassa o rito, a linguagem, o gesto, o símbolo, a representação, a convenção, a fantasia, o sobrenatural, o humano, o espiritual, o território sagrado, o corpo, o olhar, a estética, o ser presente e atuante. Na perspectiva das quatro lideranças umbandistas aqui trabalhadas, Exu tem ligação direta com “as coisas do sexo”.

¹⁴ “Assentamento é uma reunião de objetos (pedras, potes, ferramentas etc.) escolhidos em função de suas cores, formas, texturas etc. que, após serem sacralizados por meio de banhos de ervas e sacrifícios de animais, expressam o que é o orixá em um sistema material e visível, intimamente conectado com as categorias abstratas do sentido humano” (SILVA, 2012, p. 1111).

chifres, rabo, cetro de ferro, faca, lança, garfo e até revólver, proliferaram nos terreiros de todo o País, tornando-as as mais populares e conhecidas dentro e fora das casas de cultos até a atualidade (SILVA, 2015, p. 47-48). De lá para cá, o corpo antropomórfico de Exu assumiu a forma de tridente de ferro, numa provável referência ao imaginário demonológico europeu. Silva (2015), ao seguir as pistas de Mariano Cunha (1983) e Geoffrey Parrinder (1949), afirma que o tridente de ferro é uma “variação” do “penteadado fálico” de Exu e seu “chifre” um sinal de “força” espiritual. Para ele, os “chifres” e os “rabos” também são “símbolos de poder e fecundidade” (SILVA, 2015, p. 50-51). Elbein dos Santos identificou em sua pesquisa no sistema de crença *Nàgô*, o *Èsú* profundamente associado à atividade sexual. Para a autora,

o falo e todas as suas formas transferidas, tais como seu gorro tradicional com sua longa ponta caída, os vários estilos de penteados, em forma de crista, de longas tranças ou rabos de cavalo caindo pelas costas, seu *Ogo* ou maço, sua lança (...), são símbolos de atividade sexual e de reprodução (...). As numerosas cabacinhas, representação deslocada dos testículos, sublinham ainda mais claramente sua preocupação com a atividade sexual (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 184).

Elbein dos Santos reconhece a complexidade, dinâmica e riqueza de símbolos na ação ritual no sistema *Nàgô* como uma totalidade. Segundo ela, *Èsú* está relacionado aos ancestrais masculinos e femininos com suas representações coletivas e múltiplas variedades, mas de natureza e origem únicas. O útero mítico fecundado também está associado à imagem de *Èsú* (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 140-228). A Umbanda em Viçosa reconhece o caráter promíscuo de Exu chegando a afirmar que ele é “*mulherengo*”, “*raparigueiro*”, “*pegador*”, “*safado*”, “*homem das Pombagiras*”, “*dado ao sexo*” e “*bastante namorado*”. Exu resolve os problemas do amor e da paixão ardente. Desde a ritualística iorubá, passando por diversos países da diáspora africana até chegar ao contexto brasileiro, sobretudo, no Nordeste, Exu continua sendo personagem controversa. Dentro do próprio arcabouço cultural negro-africano e cosmologia religiosa afro-brasileira aqui desenvolvida, Exu não escapou de olhares diversos de incompreensão. Os estereótipos alçados historicamente não mediram esforços na tradução da figura de Exu. Atribuir tradução apenas aos europeus viajantes dos séculos XV-XVI, aos neocolonialismos do século XIX e a uma teologia judaico-cristã imposta nos escritos sobre o assunto, não acredito ser a única fonte plausível de deturpação e, por sua vez, de malefício dessa personagem. Pelo contrário, há complexidades históricas em torno desse eixo catalisador de críticas e de olhares plurais que permeiam o assunto desde suas origens.

O universo religioso no Brasil com sua multiplicidade cultural e multiétnica, requer do cientista da religião, diante dessa diversidade e complexidade existentes, aporte teórico-metodológico que possibilite entender o próprio povo brasileiro (SILVA, 2002; 2005; 2012; 2015; DANTAS, 1988; TRINDADE, 1985; AUGRAS, 2000). Os Orixás fálicos dos iorubanos, *Leba (Elegbara)* dos gêges, *Zumbi* e *Cariapemba* dos angola-congruenses – foram identificados no Brasil com o diabo dos católicos (RAMOS, 1935, p. 24-25).

Diante das imagens diversas e singularizadas de Exu, como identificar a dinâmica sexual de Exu na cosmologia umbandista, em seus rituais e práticas, cotidiano dos terreiros e pontos de vista das lideranças na atualidade, a partir do interior nordestino? As hipóteses são postas no sentido de somar-se à concepção dos umbandistas, entendendo, *a priori*, que as dinâmicas sexuais de Exu nos terreiros são manifestadas em diferentes formas e atuação. Os discursos das lideranças reconhecem a atuação direta dos Exus nas questões de ordem sexual, bem como sua atuação nos problemas de mesma natureza. Uma coisa é certa, tanto os Exus quanto às Pombagiras trabalham para resolver as questões amorosas e da paixão. Nos rituais de práticas identificados nos últimos dez anos de pesquisa de campo, ficou clara essa dinamicidade de Exu. Historicamente, suas imagens socialmente construídas desde o século XVI, reforçadas no século XIX, relidas principalmente em meados dos anos de 1930 e 1940 e legitimadas a partir de 1960 e 1970, fizeram com que o universo mágico-religioso da Umbanda viçosense também as ressignificasse. O próprio meio afro-brasileiro no limiar do século XX, com o intuito de se integrar no novo sistema social vigente, entrou em conformidade com a estrutura lógica de pensamento nas relações estruturais no Brasil, disfarçando seus símbolos sexuais utilizando seu modelo de referência (os Exus) para significar o desejo de integrar-se na sociedade. Seus atributos sexuais sofreram múltiplos disfarces (TRINDADE, 1985, p. 81).

O objetivo geral é buscar compreender o dinamismo sexual de Exu na cosmologia umbandista a partir dos olhares de quatro lideranças de diferentes gerações, bem como suas readaptações e recontextualizações de práticas ritualísticas mediante os discursos das lideranças. Especificamente busco levantar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL, procurando entender Exu; descrever as mudanças sócio-históricas do Orixá Exu nos discursos de quatro lideranças umbandistas viçosenses; descrever as percepções e experiências que as lideranças viçosenses têm na relação com os Exus cultuados nos terreiros e, por fim, entender a

multidimensionalidade de práticas e dinâmica sexual de Exu no território¹⁵ sagrado da Umbanda viçosense, suas variações e circularidades.

A obtenção dos dados acontece nos terreiros de Viçosa/Alagoas, durante doze meses de pesquisa de campo (novembro 2017 a novembro de 2018). E, ainda, analiso o trabalho etnográfico realizado entre os anos de 2009 e 2015 acerca dos rituais de práticas identificados a fim de corroborar com os objetivos alçados. Foram escolhidas quatro lideranças umbandistas: Sebastião Teixeira de Freitas (Pai Bastinho), 79 anos, Pai de santo há 56 anos (Centro Afro-Brasileiro Abaça NS^a da Conceição); Antônia Vieira de Araújo (Mãe Tonha), 79 anos, Mãe de santo há 56 anos (Centro Espírita São Jorge); José Édson dos Santos (Pai Balaio), 48 anos, Pai de santo há 16 anos (Centro Espírita São João Batista) e Ana Maria Nunes dos Santos (Mãe Ana), 49 anos, Mãe de santo há 27 anos (Centro afro-brasileiro São Jorge). Assim, tenho três gerações de líderes (décadas de 1960, 1990 e 2000). O critério de inclusão dos mesmos configura-se da seguinte forma: dois líderes mais jovens, sendo uma representação feminina e outra masculina com terreiros mais recentes no município. Há também duas lideranças mais experientes da religião ali, sendo uma liderança feminina e outra masculina com terreiros mais antigos na cidade. Portanto, os pensamentos dessas lideranças de diferentes gerações e sexos são cruzados a fim de perceber a visão de cada um acerca do Orixá Exu e sua presença em seus terreiros. Para uma maior delimitação do objeto de pesquisa e inserção mais aprofundada no tema, opto por quatro líderes apenas - quatro terreiros - numa dimensão de 34 existentes.

Tenho dois líderes da geração de 1960 atuantes na religião. Outros dois líderes gerados nos últimos vinte e cinco anos. Essas lideranças são conhecidas na cidade e reconhecidas em outros municípios vizinhos. Pai Bastinho e Mãe Antônia são citados por outras lideranças como líderes competentes e experientes na religião. Pai Balaio e Mãe Ana têm seus terreiros mais recentes em plena atividade. Também são citados por outros líderes como pessoas que trabalham com dedicação e compromisso. Esses quatro terreiros escolhidos também proporcionaram maior hospitalidade e apoio à pesquisa. No dizer da Mãe Ana, “tem que escrever livro sobre a gente para o povo ter conhecimento sobre nós mesmos” (SANTOSb, 2018). Mãe Antônia disse por várias vezes que “aqui na Viçosa nunca presenciei faculdade entrevistando a gente pra escrever sobre a religião da gente” (ARAÚJO, 2017). Já o Pai

¹⁵ Segundo Schlögl, Filizola e Aquino (2010), “tendo o território a estreita ligação com o controle de pessoas e de áreas podemos compreender que o território do sagrado funciona como um corte no espaço a fim de tornar claras as dimensões do poder que se exerce e, portanto, das atribuições sociais de cada membro e partícipe neste vinculação territorial” (SCHLÖGL; FILIZOLA; AQUINO, 2010, p. 78). Sigo nesta perspectiva.

Balaio disse que “tem que divulgar mesmo, mostrar que não é aquilo que muita gente pensa de errado, pois muita gente fala as coisas sem saber” (SANTOSA, 2018). Mãe Ana é enfática ao afirmar que “visitar o terreiro pra estudar é sempre bom pra conhecer a religião, ver como funciona e escrever as coisas” (SANTOSb, 2018).

A experiência mostra que essas quatro gerações e seus respectivos terreiros funcionam como um espaço de aprendizagem de práticas e trocas de experiências. Eles participam através de entrevistas dirigidas semi-estruturadas, todas gravadas em equipamentos de áudio e vídeo e armazenadas em aparelho digital. Também realizo uma pesquisa de caráter bibliográfico como constituinte do material já existente sobre o assunto, além de anotações e registros audiovisuais dos rituais de Exu no interior dos terreiros. Enquanto trajetória teórica imbricada situa-se na perspectiva da técnica qualitativa como uma das possibilidades do empreendimento científico na observação (HAGUETTE, 1992; FLICK, 2009, BAUER; GASKELL, 2005; DENZIN; LINCOLN, 2006). Compreendo a partir dos autores, que a pesquisa qualitativa envolve uma variedade de materiais empíricos que descrevem momentos significativos, rotineiros e problemáticos da vida dos indivíduos, uma variedade de práticas interligadas visando compreender o assunto estudado. É como estar relacionado e ligado à nossa própria cultura no colhimento dos dados em campo.

Na perspectiva de Roberto Da Matta o registro dos dados só é possível se houver entre o pesquisador e o informante – obviamente que já se utiliza hoje pesquisador/sujeito e pesquisado - um processo de empatia correndo lado a lado. O aspecto mais humano da rotina do pesquisador é sua relação com o informante/nativo. É justamente isto que permite escrever uma boa etnografia (DA MATTA, 1974, p. 33-34). A pesquisa de campo se caracteriza em três fases/etapas/planos no seu cotidiano: a primeira é a *teórico-intelectual*, marcada pela permeabilização do conhecimento, um conhecer teórico; a segunda é denominada de *período prático*, o preparo à ida do campo e a terceira fase é a *pessoal ou existencial*. Aqui se prolonga as fases anteriores, desembocando no esforço e trabalho etnográfico sintetizando a teoria com a prática de maneira integradora, pensando a prática do mundo com a do próprio ofício de pesquisador. Segundo ele, a vivência coloca o pesquisador entre a sua própria cultura e uma outra, o seu mundo e um outro. O trabalho de campo requer o estabelecimento dessas rotinas a fim de cruzar os caminhos da empatia e da humildade no ofício do etnólogo (DA MATTA, 1974, p. 24; 34-35).

Aprendi em Malinowski (1978) que fazer pesquisa de campo é tornar-se o próprio cronista e historiador, cujas fontes de informações são bastante acessíveis, mas também

extremamente enganosas e complexas por estarem incorporadas ao comportamento e memória dos seres humanos. E, mais, aprendi que se faz necessário apresentar os dados ao leitor para que sejam avaliados com precisão e o quanto o autor está familiarizado com os fatos que descreve e sob que condições ele os obteve no campo. A sinceridade metodológica precisa ser o centro da pesquisa etnográfica (MALINOWSKI, 1978, p. 18-19). A partir de objetivos científicos bem definidos e conhecimento dos valores e critérios etnográficos empreendidos, da acessibilidade e familiaridade com o campo e registro de evidências a partir de critérios metodológicos claros, tornou-se possível desenvolver a escrita (MALINOWSKI, 1978, p. 20-21).

Já Viveiros de Castro (2002) proporciona pensar num processo de conhecimento constituído de discursos recíprocos entre os sujeitos que se relacionam gerando assim uma alteridade discursiva apoiada no pressuposto de semelhança na atividade de campo. Aqui pesquisador e campo são entidades da mesma espécie e condição, uma vez que estão instalados em suas respectivas culturas podendo ser a mesma (CASTRO, 2002, p. 113-114). Pensar “cultura” é remeter-se ao processo de relação no tempo e espaço entendendo-a como “processo relacional”. O observador, para não dizer o antropólogo, precisa experimentar com o campo o próprio pensar o mundo. Ou seja, experimentação e não interpretação do vivido e pensado na relação de conhecimento (CASTRO, 2002, p. 123-125). Nos aportes de Silva – perspectiva mais atual - pesquisar as tradições afro-brasileiras é aprender observando, mantendo sempre a dinâmica do diálogo (SILVA, 2006, p. 44; 57). A elaboração de um projeto de pesquisa, o trabalho de campo em si e o texto etnográfico produzido são etapas que se comunicam e se constituem de forma circular ou aspiral, não são processos distintos ou acontecimentos lineares, pelo contrário, o trabalho de campo pode prosseguir mesmo quando já se tenha concluído a experiência de campo (SILVA 2006, p. 27). O “campo” se forma desde os livros, levantamento bibliográfico sobre o tema, passando pelos relatos de outras experiências que nos chegam, além dos dados colhidos de “primeira mão”. É a partir desta ótica que a escrita sobre a Umbanda prossegue.

Assim, a Tese está estruturada em quatro capítulos, a saber: no *capítulo 1 – Religiões afro-brasileiras no contexto alagoano* pretendo identificar uma ritualística dinâmica entre a população negra com sua cosmologia constituída e ancestralidade revivida. Quero perceber a afro-alagoanidade – formas culturais negro-alagoanas e africanas diversas, entrecruzadas –, mesmo estando ao lado da capelinha cristã, com suas características históricas, sociais e simbólicas, afirmando a afro-religiosidade nas suas mais variadas regionalidades além dos

setecentos. Prefiro seguir na perspectiva das religiosidades fluidas, da diversidade de crenças entrosadas e da afro-alagoanidade sempre em processo de reconstrução histórica. Apresento uma síntese da produção acadêmica que vem preenchendo algumas lacunas nas últimas décadas, bem como os trabalhos de historiadores e cientistas sociais que vêm auxiliando a montar um quadro de referências sobre o desenvolvimento histórico dos cultos afro-brasileiros no Estado de Alagoas. Identifico também o “silêncio acadêmico” existente sobre o assunto, a escassez de material, a “invisibilidade” social das práticas, bem como o olhar da imprensa alagoana durante o século XX sobre as práticas afro-brasileiras.

No *capítulo 2 – Projeções e identificações dos Exus na Umbanda* procuro frisar que houve historicamente diálogos intensos com o processo religioso colonizador o que resultou numa longa caminhada circular, processos de trocas, negociações, imposições e resistências entre os sistemas religiosos africanos, cristãos e espíritas. Ainda há o complexo processo de variação sofrido no interior dos sistemas religiosos afro-brasileiros em diferentes épocas e contextos específicos. Traz panoramicamente uma recomposição bibliográfica sobre o culto aos Exus e Pombagiras, mitos e seu processo chamado sincrético, bem como suas ressignificações ocorridas no itinerário afro-brasileiro com ênfase no século XX.

No *capítulo 3 – Toadas, narrativas, tramas e trabalhos dos Exus: o olhar das lideranças umbandistas* enfatizo o mosaico religioso da Umbanda viçosense, bem como a presença e atuação dos Exus e Pombagiras a partir dos pontos de vista das lideranças. Reflito sobre seus reflexos nas práticas cotidianas e na sua relação entre os/as filhos/as de santo e consulentes. Mostro que heterogeneidade e dinamicidade marcam profundamente o território sagrado da Umbanda em Viçosa, através das toadas invocadas, incorporação, danças e serviços mágico-religiosos, bem como uma religião múltipla, complexa e contraditória no que diz respeito aos aspectos sexuais dos Exus. Exus e Pombagiras são sempre imprevisíveis. Há uma construção simbólica norteadora do comportamento dos praticantes. O domínio dos Exus e das Pombagiras acaba recebendo uma carga maior de controle e do sexo censurável.

E, por fim, no *capítulo 4 – Território sagrado dos Exus na Umbanda* apresento a dinâmica de rituais com suas características sociais, históricas, culturais, musicais e simbólicas por meio das “giras/toques”, o ritual de “incorporação e “alimento pra Exu. Traz o território como uma dimensão sobrenatural imbuída de linguagens, significados, relações e reconstruções espirituais, bem como a casa do Pai ou Mãe de santo, a sala ou um pequeno quarto produzindo comunicação entre humanos e deuses, espaço apropriado pelas entidades e

para as entidades que passam a demarcá-lo. Descrevo as experiências como produtoras de sentimentos de pertença e respeito à tradição.

Após o desenvolvimento dos quatro capítulos, caminharei para a *Conclusão* a fim de retomar de maneira sintética, as análises e interpretações dos capítulos com o intuito de proporcionar uma compreensão sobre a dinâmica sexual de Exu a partir da problemática suscitada, bem como as hipóteses e os caminhos encontrados mediante a realização da pesquisa. No *Acervo Fotográfico da Pesquisa* estarão disponíveis dezenas de imagens que retratam o objeto de pesquisa e a presença no campo. Nos Apêndices serão disponibilizados documentos, quadros sistematizadores das categorias relativas aos Exus, roteiro das entrevistas e endereços atualizados dos terreiros.

Considero que a presente Tese poderá fornecer outros caminhos para ampliar o conhecimento sobre a religião umbandista, bem como identificar no segmento afro-alagoano, ainda marginalizado, sua importância na construção social, cultural e religiosa do Estado, sobretudo, do município de Viçosa com suas mudanças sofridas nos últimos sessenta anos. O convívio com as lideranças religiosas, as pesquisas empreendidas até o momento, a participação em diversos rituais, festas e cerimônias e a retomada constante do campo de pesquisa, proporcionaram alçar horizontes acadêmicos e sociais.¹⁶ Em suma, entendo que toda pesquisa acadêmica deve trazer resultados sociais concretos contribuindo para o fortalecimento cultural do fenômeno estudado, oferecendo estudos de casos baseados em observação participativa e dados etnográficos. *Narrativas sobre dinâmicas sexuais de Exu no território sagrado da Umbanda nos terreiros de Viçosa - Alagoas: uma análise etnográfica* traz mais uma vez a realidade dos terreiros e seu cotidiano de práticas. Aconteceu mais um encontro com Exu.

16 Apenas a partir do ano de 2013, a Umbanda foi incluída na programação cultural do Município nas comemorações do evento intitulado: *Viçosa nas Trilhas de Zumbi dos Palmares*, ocorrido entre os dias 11 e 30 de novembro daquele ano. A iniciativa partiu deste pesquisador que socializou sua pesquisa com a sociedade viçosense e com os terreiros estudados. O evento foi realizado no Centro de Convenções, no centro da cidade, e contou com a participação das lideranças umbandistas, comunidade estudantil, autoridades políticas e população em geral. O evento teve repercussão em todo o estado. Acredito que estou contribuindo de alguma forma no combate ao preconceito e ódio religiosos aflorados nos últimos anos para com esses grupos.

1. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO CONTEXTO ALAGOANO

“nossa religião vem das senzalas, dos negros africanos, é coisa muito antiga mesmo. Vem dos espíritos dos antepassados dos Quilombos.”

(Pai Bastinho, 79 anos, Viçosa/AL).

Neste capítulo penso numa modalidade religiosa negra que depois recebeu o formato de culto organizado em terras alagoanas, que veio a ser chamada mais tarde de “casa de culto afro”, “salão”, “centro”, “barracão” ou “terreiro”. Longe de tipologizar o fenômeno, tampouco, buscar um “lugar de origem” ou “organização de culto”, opto por enxergar as práticas no território que conhecemos hoje por Alagoas, sua dinâmica readaptativa e revivida historicamente. O campo de pesquisa constitui um dos principais espaços culturais e religiosos do Estado. É clara a herança afro. Pretendo identificar uma ritualística dinâmica entre a população negra com sua cosmologia constituída e ancestralidade revivida nas comunidades.

Irinéia Santos (2012; 2013; 2014; 2015; 2016) vem se dedicando aos estudos da religiosidade negra no Estado de Alagoas e nos indica que fontes como o jornal *O Orbe*, disponível no site da Biblioteca Nacional, cujas edições vão de 1879 a 1900, permitem perceber a presença da afro-alagoanidade, da religião *stricto sensu* na província nos anos de 1800. Santos (2016) destaca o que ela chamou de o “*silêncio social*” e o “*silêncio dos intelectuais*”, que por muito tempo negaram uma análise específica sobre os conflitos sociais ocorridos no início do século XX com o episódio do “Quebra”, conhecido nacionalmente. Segundo a autora, isso pode ilustrar a rejeição da população negra em sua história. Em meados dos anos de 1860, o batuque do terreiro da Tia Marcelina, assassinada no episódio do “Quebra de 1912”, já soava às escondidas nos arredores de Maceió.

A ação violenta da madrugada de 02 de fevereiro de 1912 que aconteceu em toda Maceió e cidades circunvizinhas, com o objetivo de empurrar a religião para “águas mais tranquilas”, trouxe o legado da Tia Marcelina¹⁷, Mãe de santo, símbolo de resistência, ícone

17 Na história das religiões afro-alagoanas há, de fato, um profundo silêncio pós-Quebra de 1912 que persiste em “invisibilizar” tantos líderes espirituais importantes para a formação religiosa de Alagoas quanto adeptos das religiosidades afro-alagoanas. Tia Marcelina foi considerada a primeira Mãe de santo assassinada na perseguição. Seu terreiro foi considerado o primeiro a ser invadido e queimado, cujos artefatos religiosos foram expostos em praça pública vindo depois a ser confiscados pelo Instituto Histórico de Alagoas à época.

da cultura negra no Estado, símbolo de espiritualidade negra e alagoanidade ancestral. Mesmo diante de uma marginalidade religiosa acentuada na primeira metade do século XX que se prolongou nas décadas seguintes marcadas por relações sociais historicamente mediadas pelo medo e conflito, lideranças do Xangô alagoano não deixaram de externalizar seus sentimentos de pertencimento, identidade forte e reafirmação cultural/territorial das tradições religiosas africanas. Em meio à periferização religiosa sofrida, os ensinamentos sobreviveram. Pensar uma experiência religiosa afro-alagoana como culto organizado exemplificado na Casa de Santa Bárbara, com hierarquia, apetrechos rituais, batuques, dança e música nos oitocentos, é possível para Santos (2012; 2013). Segundo Santos (2013), no início dos oitocentos a católica Santa Bárbara já era sincretizada com Iansã no panteão afro-brasileiro. Também existia no Estado de Alagoas nesse contexto, sociedade secreta de africanos profundamente relacionadas às práticas religiosas dos escravizados vistas como “batuque” e/ou “dança” dos escravos.

A considerada historiografia oficial de Alagoas invisibilizou ao longo dos séculos as religiosidades afro-brasileiras, bem como procurou neutralizar a participação dos grupos populares, como o negro escravizado, os indígenas e os camponeses pobres. Esses grupos são raramente citados pelos chamados clássicos da historiografia alagoana, são vistos como elemento secundário, bárbaros, selvagens e necessitados de civilidade, descritos em Craveiro Costa (2001); Jayme de Altavila (1988); Moreno Brandão (2004) e Thomaz Espíndola (1885), só para citar alguns mais conhecidos no Estado que seguem o mesmo viés histórico. Obviamente que se está diante de uma literatura inscrita no contexto do começo dos anos de 1900 em meio à afirmação étnica efervescente no início da República. Eu vejo o que Dirceu Lindoso (2005, p. 33-34) chamou de uma “escrita historiográfica estamental” que nada mais é se não “produto de uma história social também estamental”. Ou seja, a tarefa foi degradar os negros na escrita a serviço do Império. Um “discurso de manipulação ideológica recorrente ao longo dos anos” (LINDOSO, 2005, p. 17-18). Lembro-me do que Sávio de Almeida (2008) chama de uma literatura responsável pela construção, exaltação e manutenção da burguesia local que ainda colonizava nos moldes antigos.

Quando comecei a ler os autores Rafael (2004), Santos (2012), Cavalcanti; Fernandes; Barros (2006; 2008), Cavalcanti; Rogério (2008), Araújo (2009; 2014) e Tenório (2014), percebi que ao longo da história alagoana pouca alusão foi feita acerca das religiões afro-brasileiras em nosso território. Em Lindoso (2005), vi que a historiografia alagoana sempre foi marcada por uma “ideologia da representação social”. Ficou claro o caráter racista na produção dos escassos registros sobre o assunto por aqui. Entendo que pesquisar a história das

religiões afro-alagoanas é, por conseguinte, compreender a formação cultural local e a inserção da cultura negra no Estado e os conflitos étnico-raciais ainda presentes na sua historiografia (SANTOS, 2014, p. 1-31).

Há uma produção historiográfica feita pelo mercantilismo urbano, por uma ideologia de dominação do século XIX. Além de uma produção tardia, esta ideologia é materializada e consolidada como hegemônica, dominadora e conservadora até os dias de hoje. Para Lindoso (2005, p. 17-18), está representada pela “coesão social e expressão política da elite urbana”, significa “manipulação ideológica” ao longo dos anos num processo de reprodução e legitimação. A vasta produção etnográfica brasileira sobre a experiência religiosa negra, a exemplo dos Estados vizinhos de Pernambuco e Bahia, é muito superior se comparar com a alagoana, conforme atentou Rafael, (2008, p. 31-37). Rafael diz que a existência de tão pouco material sobre o assunto registra notadamente o que ele chamou de o “misterioso silêncio” da intelectualidade alagoana sobre a temática religiosa negra. Isto ficou claro, sobretudo, no que diz respeito ao episódio do “Quebra” ocorrido no ano de 1912 na capital Maceió. Por isso a necessidade de escrever sobre as religiões afro-alagoanas e sua participação na construção do território alagoano.

1.1. Religiosidades negras na formação da alagoanidade¹⁸

Pai Bastinho (FREITAS, 2018) diz que¹⁹ “*nossa religião é coisa antiga, vem dos tempos da África, dos negros das senzalas...*”. Para ele, “*a religião dos espíritos africanos é mais antiga do que as igrejas*”. É preciso entender panoramicamente o contexto socioeconômico do território do Estado de Alagoas marcado pela cultura da cana de açúcar e sua população de negros escravizados durante mais de três séculos, se quisermos pensar em religiosidades negras²⁰. Em Diégues Júnior (2012) identifiquei que desde a segunda metade do século XVI os negros foram introduzidos nas Alagoas. Pelo menos, na história social alagoana, encontramos “nações” de Angola, em sua maioria, Congo, Rebôlo, Costa da Mina,

¹⁸ Refiro-me a cultura negra no Estado de Alagoas, como um constante processo de ressignificações/recontextualizações e universo simbólico, imbuído de resistências, reapropriações e adaptações a diferentes realidades, políticas, sociais, culturais e religiosas. E, ainda, por reconhecer a importância dos negros alagoanos e seus ancestrais africanos como parte central da construção do Estado de Alagoas, sobretudo, das religiosidades aqui existentes há séculos.

¹⁹ Liderança respeitada nas terras de Viçosa, nas Alagoas, atende uma clientela que vai além do município. Desde a década de 1960 tem seu terreiro funcionando em sua própria residência. Falaremos dele posteriormente.

²⁰ Obviamente que estou me referindo às manifestações vistas como afro-brasileiras, de herança africana aqui reproduzidas.

Benguela, Caxangue, Moçambique ou da Cabinda e Guiné. Os bantus foram os maiores contingentes de negros no território.

As religiosidades negras aqui praticadas são parte do núcleo cultural e religioso na formação da alagoanidade. Desde o século XVII os quilombos abrangiam todo território alagoano, sendo o quilombo da Serra da Barriga – atual União dos Palmares²¹, o mais expressivo e de posição histórica singular. À época, as vilas de Penedo, Porto Calvo e Alagoas, do sul ao norte, tinham fortes redutos palmarinos. Na segunda metade do século XVII os redutos negros foram fortemente combatidos através de inúmeras expedições voltadas para sua destruição. Em 1694 Palmares foi destruída, após a qual outros pequenos quilombos de escravos fugidos foram sendo formados em várias regiões. O número de escravizados ultrapassava 20 mil. À mesma época da Serra da Barriga, houve em 1685 uma expedição liderada por Antônio Pereira para destruir o quilombo da Serra D'arca no atual município de Tanque D'arca²² (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 168-174).

Só para constar, mais de 69.000 escravizados compuseram a população no final do Brasil Colônia (LIRA, 2007, p. 39-41). Perceba que este número era de uma população de pouco mais de 111.000 habitantes. Às vésperas da chamada abolição da escravatura existiam mais de 16.000 escravizados (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 185-187). Não se pode negar as práticas religiosas africanas às surdinas entre esta população. É importante frisar que o desenvolvimento econômico, social, cultural e, sobretudo, religioso, deve muito à cultura negra no Estado. No século XVII as repressivas contra negros, ameríndios e seus descendentes eram constantes. Essas repressões foram reelaboradas continuamente no período Imperial e Republicano. Na primeira metade do século XIX eram 316 engenhos funcionando por aqui. No ano de 1859 o número subiu para 479 (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 120). Só para lembrar, no ano de 1860 existiam mais de 44.000 negros escravizados concentrados nas regiões rurais de Porto Calvo, Alagoas do Sul, Alagoas do Norte, Penedo e Atalaia trabalhando na cana de açúcar. A economia açucareira foi responsável pela expansão do território alagoano (DIÉGUES JÚNIOR, 2012a, p. 49; 2012b, p. 51). Os negros foram responsáveis por assegurar o povoamento da província e desenvolvimento econômico da indústria sucroalcooleira (LIRA, 2007, p. 13).

²¹ Situada a 79 km de Maceió.

²² Situado a 107 km de Maceió.

De acordo com Alex Machado²³, no “Antigo Regime nos Trópicos” nas relações de conquista dos lusos na escravização dos ameríndios e africanos reconstruíam socialmente o território com a inserção e demonização dos costumes desses povos, sobretudo, dos negros. Um dos principais aspectos desse regime era minar e podar significativamente os costumes e culturas dos africanos escravizados (MACHADO, 2014; 2016). Assim, posso inferir que nos setecentos a presença negra nas Alagoas mesmo diante do regime opressor e regulador da vida social, se fazia sentir nas suas práticas e memória coletiva aqui reconstruída.

Para se pensar a formação da religiosidade afro-alagoana como culto doméstico e coletivo é preciso partir da experiência histórica do negro no estabelecimento do seu espaço social já no século XVII e observando o interior do Estado no século XVIII. Isto sem apontar para um “marco de origem”. Santos (2014), ao pesquisar no Arquivo Histórico Ultramarino identificou no ano de 1757, no município de Penedo/AL²⁴,

[...] a prizão que fez de hum negro por nome Salvador Pacheco o mayor feiticeiro, e inçolente que avia em todo o Brasil, e pello achar em huma caza publica, e cheia de negros fêmeas, e machos, e mullatos insinuando a huns a feiticeiros, a outros o mandigeiros e dando ventura os mullatos e negras, além de muitas mortes que dizião avia feito o tal negro que tudo obrou alucinado pello Diabo [...] (SANTOS, 2014, p. 15).

O trânsito de escravizados e livres era intenso na geografia do Rio São Francisco e o “sacerdote” Salvador Pacheco atendia a diferentes necessidades da população. De acordo com as análises de Santos (2014), tudo leva a compreender que era dentro dos moldes do *calundu*²⁵

23 Alex Rolim MACHADO (2014; 2016), foi colega no Mestrado em História, na UFAL (2014-2016). Desde a época da graduação vem desenvolvendo suas pesquisas no Estado de Alagoas sobre a Inquisição, Classificação e perseguição, os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista numa “Alagoas Colonial”. Concluiu seu Doutorado em História na UFPE recentemente e continua se debruçando no mesmo assunto em território alagoano. É um jovem comprometido com os estudos do Grupo de Estudos de Alagoas Colonial-GEAC/UFAL.

24 144 km de Maceió.

25 Identifico-me com a leitura do texto de SWEET, James H. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007. Apesar da sua negação de um possível sincretismo do *calundu* banto com o catolicismo, rejeitando a ideia de uma dinâmica dialógica entre essas práticas – obviamente que ele não nega o contato entre ambas as práticas –, me identifico com sua explicação acerca do *calundu* colonial. Para ele, essa prática aglutina variados ritos de cura e de transe religioso, incorporação de espíritos praticados na África Central. É uma tradição religiosa centro-africana recriada em território brasileiro. Os rituais tinham oferendas de comidas e bebidas durante o transe tendo como centro aspectos centrais do repertório simbólico da cosmovisão banto. Outra opção de uma boa leitura sobre o assunto é o texto do MOTT, Luiz. O *calundu*-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994. O texto narra os significados dos serviços espirituais que a Sacerdotisa Angolana Luzia Pinta prestava à população de Minas Gerais e sua tortura no ano de 1743 pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. O ritual do *calundu* tem sido interpretado por diferentes perspectivas e ainda

colonial. Os serviços de Salvador Pacheco incomodavam os grupos de poder em Penedo/AL. Afinal, “... o maior feiticeiro, e inçolente que avia em todo o Brasil...”, não indicava ser uma pessoa simples e desconhecida da região. Pelo contrário, posso inferir que aquela prática religiosa africana deveria ser fortemente combatida pela ação inquisitorial. Torna-se possível demarcar um templo religioso funcionando no contexto penedense em meados do século XVIII (SANTOS, 2014; MACHADO, 2014). A paróquia funcionava como unidade elementar no organismo regional, fixando os núcleos humanos sempre em derredor dos engenhos convergindo as atividades econômicas, sociais e políticas (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 31). A igreja fiscalizava de perto a conduta de cada morador dos povoados. Ainda na segunda metade do século XVIII nos espaços da Vila das Alagoas, uma mulher africana, negra, chamada de Mariana, “ensinava superstições” a outras mulheres. Dentro do Rol dos denunciados pelo Tribunal da Inquisição, a “crioula” foi identificada como “feiticeira de Quibando”²⁶. Isto indicava uma pessoa com experiência em sortilégios, provavelmente uma sacerdotisa africana atuante (MACHADO, 2014, p. 47-49).

Nos primeiros anos do século XIX, verificou-se nos municípios alagoanos de Muricy²⁷ e Anadia²⁸, Casas de Axé denominadas de Santa Bárbara e irmandades de negros e pardos. Em Anadia, próximo ao município de Viçosa, verificou-se também a Festa de Coroação do Rei do Congo²⁹ e o Folguedo Quilombo³⁰. Fica clara a confluência cultural nessas regiões na prática da religiosidade popular católica e africana, conforme observa Santos (2014). O

continua suscitando releituras sobre sua presença entre os africanos escravizados no Brasil Colônia. Lendo esses dois autores, não descarto as aproximações, continuidades e rupturas com o Xangô no Nordeste brasileiro.

26 Refere-se aos escravizados na América Portuguesa, oriundos de Angola, em África.

27 Situado a 54 km de Maceió.

28 Situado a 88 km de Maceió e 55 km de Viçosa.

29 Considero indispensável a leitura da Professora Marina de MELLO E SOUZA. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002. Segundo ela, “a penetração dessa festa entre muitas comunidades negras do Brasil, principalmente do final do século XVIII a meados do XIX, deu-se devido a uma combinação de fatores que fizeram com que as comemorações em torno de um rei congo tivessem significados importantes tanto para a comunidade negra como para o grupo senhorial, que detinha o poder de permitir ou reprimir as manifestações dos negros [...] um elemento aglutinador de diferentes grupos africanos e afrodescendentes no âmbito do processo de constituição de novas identidades. Manifestação que ganha vigor entre os grupos bantos, os festejos de reis do Congo traziam para os africanos a memória da terra natal, mitificada, e para os colonizadores a lembrança de um império que dominou os mares, o comércio, e que se empenhou em disseminar a palavra de Cristo” (MELLO E SOUZA, 2002, p. 127). Tem um artigo da autora que também considero importante para compreender o catolicismo negro em território brasileiro que é: Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, 28 (2002), 125-146.

30 “O folguedo quilombo é um auto ou dança dramática ligada à memória da guerra de Palmares, em que lutam em lados opostos negros e índios [...] Foi muito popular e era representado durante as festas natalinas e nas festas dedicadas aos santos padroeiros das vilas e cidades do interior [...] O auto compõe-se de mais de cinquenta figurantes, divididos em dois partidos, grupos ou ranchos, denominações locais que tomam os dois bandos de Negros e Caboclos (índios)” (SANTOS, 2014, p. 19; DUARTE, 2010, p. 343-350).

espaço das irmandades e das manifestações folclóricas contribuiu diretamente para o desenvolvimento da afro-alagoanidade e suas releituras nos anos posteriores em meio aos códigos de posturas municipais, fiscalizadores assíduos das religiosidades negras entre os anos de 1839 e 1854 sob o controle da população escravizada.

No início da segunda metade do século XIX, a existência da feitiçaria era bastante enfatizada pela imprensa local a exemplo do *Jornal do Pilar*. Entre 1860 e 1870, as edições indicam a existência de “diversos quilombos de negros fugidos” e as intervenções policiais contra os “sambas” ou “cocos” nas cidades de Santa Luzia do Norte³¹ e Pão d’Assucar.³² Em Maceió, no ano de 1877, ficou clara a repressão a essas festas religiosas populares. Vale destacar que a Festa do Quilombo é originariamente alagoana refletindo a “sobrevivência histórica” dos negros por aqui estabelecidos, sobretudo, na região da Zona da Mata – os municípios de Quebrangulo³³ e Viçosa eram as maiores referências dessas práticas até meados dos anos de 1960 (SANTOS, 2014).

Em 1880, nos arredores da capital Maceió, atuavam os “feiticeiros” com suas clientelas específicas. A imprensa alagoana³⁴ nesse período já denunciava “uma sucia de feiticeiros mancomunados” atuando no bairro do Bebedouro – bairro quilombo de escravos fugidos repleto de festas populares e religiosidades negras naquele contexto. Mesmo com o período pós-abolição sob a imposição do código penal de 1890 e do código de posturas municipais de 1892, se intensificou a perseguição aos ditos “curandeiros”. O espaço social da religião aqui não teve o mesmo sucesso que o espaço social da culturalidade negra.

O Estado manteve a repressão às práticas religiosas. As edições do jornal *O Curandeiro* de 1896, foram bastante profícuas em noticiários sobre as práticas de feitiçarias em Maceió. A força policial cercava constantemente as casas de culto, de africanos livres e negros fugidos. Nos primeiros anos do século XX em Maceió, surgiram nomes de lideranças religiosas afro-brasileiras bastante famosas nos noticiários, dentre elas, Manoel Félix da

31 Região metropolitana de Maceió, 26 km.

32 Às margens do Rio São Francisco, 235 km da capital Maceió.

33 120 km da capital, 25 km de Viçosa.

34 Refiro-me ao jornal **O Orbe** de 16 de maio de 1883, indicado por Santos (2014, p. 21-22). Entre o final do século XVIII e começo do século XIX totalizamos cerca de 500 jornais e periódicos circulando no Estado de Alagoas. No século XX segue no mesmo ritmo. Craveiro Costa ao escrever no ano de 1931 dizia que a imprensa alagoana era um “apêndice da política”, um “partidarismo político”, ligada aos “interesses oligárquicos”. Segundo Costa, essa realidade perdurou no século XX (COSTA, 1931, p. 78-130). Na atualidade ainda é possível identificar parte de uma imprensa alagoana como propriedade dos sobrenomes políticos mais conhecidos do Estado e ainda sob a influência do cristianismo arquidiocesano conservador estritamente reacionário que acabou fechando os cursos de Teologia e Ciências das Religiões do Centro de Estudos de Maceió-CESMAC o qual mantinha uma parceria direta. “Teologia mesmo? Só no Seminário!”

Costa, conhecido como Tio ou Mestre Félix, no bairro do Jaraguá, região portuária que era conhecida à época como a “pequena África” de Alagoas (SANTOS, 2014, p. 21-25). Assim, estamos diante de um fenômeno sociocultural responsável pela estruturação da sociedade, bem como as relações histórico-ancestrais no imaginário popular durante séculos.

A efervescência das religiosidades negras e da cultura negra aqui entre os anos de 1901 e 1911 proporcionaram a iniciação e organização de culto, bem como a presença de lideranças influentes que pagariam o preço no Quebra de 1912. Santos (2014, p. 28) diz que “o vigor das religiões, da religiosidade e da cultura afro-brasileira em Alagoas, estava fortemente dado e eram os seus adeptos os produtores da identidade cultural local” no início do novo século marcado pela manutenção da identidade e cultura afro-alagoana como força criativa que nunca se quebra, tampouco, se acaba. Temos uma afro-alagoanidade de reconstituição de cultos, retomada de práticas, defesa das tradições e, principalmente, de resistência política. A seguir algumas matérias publicadas no maior veículo de comunicação impressa do Estado durante todo o século XX serão mostradas. A imprensa alagoana contribuiu sobremaneira para desqualificar o culto. As páginas ideologizadas não mediram esforços para alcançar seu fim.

1.2. “Curandeirismo”, “Bruxaria” e “Magia Negra”: o discurso acusatório da imprensa alagoana no século XX

“O poder do xangô atua nas esferas micro – condenando pessoas à morte – e macro – desestruturando o Estado...”. Este foi um dos temas dos noticiários acerca das religiões afro-brasileiras estampado na primeira página do Jornal de Alagoas em 12 de fevereiro de 1912, período do Quebra. Dezenas de jornais foram utilizadas a fim de apresentar como a imprensa oficial produzia seu discurso acusatório/negativo³⁵ contra o Xangô alagoano. No ano de 1901³⁶³⁷ as colunas intituladas *Casa de Detenção* e *Notas Policiais* que depois fui substituída

³⁵ Dilaine Sampaio escreveu sobre o discurso acusatório da imprensa católica no contexto juizforano na primeira década do século XX, o que não se distancia do contexto alagoano neste mesmo período (SAMPAIO, 2006, p. 1-33). A mesma autora na obra *De fora do terreiro*, tratou dos discursos católico e kardecista sobre a Umbanda em Juiz de Fora - MG, entre os anos de 1940 a 1965, demonstrando o caráter acusatório desses discursos bem como a dimensão acusatória da Umbanda como parte de sua história. Assim, quando falo aqui em discurso acusatório, tomo por empréstimo a categoria que a referida autora utiliza em seu trabalho (SAMPAIO [FRANÇA], 2010).

³⁶ **A Tribuna**. Maceió, 07 de junho de 1901, ano VI, nº 1292. p. 2. Conteúdo examinado por (RAFAEL, 2004, p. 190-191). O jornal **A Tribuna** era o “órgão oficial do Partido Republicano de Alagoas e responsável pela divulgação do expediente do Governo, ou seja, daqueles dados formais a partir dos quais era possível a recomposição de uma ‘memória oficial’”, escreve Rafael (2004, p. 18). Ulisses Neves RAFAEL (2004) é um profundo conhecedor da história da imprensa alagoana, sobretudo, no que diz respeito às matérias jornalísticas

pela *Noticiário*, no jornal *A Tribuna*, tinha como objetivo mostrar justificativas para a detenção de pessoas ligadas à prática de cultos mágico-religiosos em Maceió até idos de 1905 principalmente. A prática do Xangô era enquadrada sob a classificação de “detenção para averiguações policiais”, uma vez que “Santina de tal, residente na Estrada Nova, foi denunciada ao sub-comissário do 2º distrito de Jaraguá, nosso amigo Pedro Coruripe, de que por meio de feitiço vive constantemente explorando aos incautos” (RAFAEL, 2004, p. 191). A vigilância sob os terreiros era constante.

Entre 1901-1912 o “curandeirismo”, a “bruxaria” e a “magia negra” eram fortemente associados aos cultos de origem negro-africana. A atuação dos negros foi a responsável pelo desenvolvimento das práticas afro-alagoanas. A palavra “negro” adquiriu um caráter depreciativo e sempre esteve associada à religião afro. No ano de 1903, os moradores do centro de Maceió resolveram fazer uma denúncia ao jornalista Pedro Nolasco, do jornal *A Tribuna*³⁸. Dizia a matéria que a comunidade estava bastante insatisfeita com uma festa num terreiro de Xangô dedicada a Santa Bárbara em uma das ruas do centro. A matéria trazia um dos fatos ocorridos na festança: “[...] acontece que o santo entra quase sempre na cabeça dos crentes e os increos, que são os reclamantes, tem de sofrer encommodos pela alta recreação dos devotos [...]”. No ano seguinte, outra festa de Santa Bárbara ocorria no terreiro da Tia Maria, também no centro da cidade, desta vez o jornalista Manelik invadiu o terreiro onde “lutou com dificuldade para adentrar no recinto” e chegando lá “encontrou zumbaias de adufos e danças macabras, nas quaes uma creola nova fez taes piruetas que abateo-se estafada no solo [...]”.³⁹ Percebiam que as expressões encontradas nas duas matérias “o santo entra quase sempre na cabeça” e “taes piruetas que abateo-se estafada no solo” se referem, a meu ver, à incorporação.

O conteúdo das reportagens na íntegra trazem expressões como “negras/os” “crioulas/os”, “pretinhas/os”, “africanos/as velhos/as”, para se referir aos praticantes dos cultos na periferia de Maceió. Os cultos, de acordo com os noticiários, “incomodavam o sossego dos habitantes”. Em 26 de agosto de 1905, uma matéria do jornal *Correio de Alagoas* associava feitiçaria e política. Os termos centrais utilizados eram “feitiçaria” e “bruxaria” para

das religiosidades negras. Aqui recorro ao autor para me referir aos jornais alagoanos. Ele foi meu examinador externo no mestrado em História, na UFAL, no ano de 2016.

38 **A Tribuna**. MACIEL, Pedro Nolasco. “*Rapsódias*”. Maceió, 18 de março de 1903. Ano VIII. n. 1810, p. 2 Informação em (RAFAEL (2004).

39 **A Tribuna**. “*Bárbara ou santa*”. Maceió, 06 de dezembro de 1904. Ano IX. nº 2300, p. 2 (RAFAEL, 2004, p. 185).

se referir aos cultos afro-alagoanos. Segundo Lima Júnior (2001, p. 154), na primeira década do século XX em Maceió, mesmo em meio às perseguições empreendidas, o batuque dos terreiros se fazia ouvir nos arredores da capital alagoana. Ainda no ano de 1905 a procedência africana era sinônimo de “coisas de santo” ou “feitiçaria” (RAFAEL, 2004, p. 188).

O episódio⁴⁰ que ficou conhecido por “Quebra de Xangô”, “Quebra-quebra dos terreiros de Maceió”, “Operação Xangô” e o “Quebra de 1912”, não foi uma ação isolada restrita apenas a alguns terreiros do centro de Maceió. É sabido que inúmeras intervenções ocorreram em todo o País e que ações repressivas aconteceram em vários terreiros em quase todas as regiões. Mas, em Alagoas, na sua capital e em mais cinco cidades - União dos Palmares, Viçosa, Capela, Penedo e Delmiro Gouveia -, não foi mais uma ação intimidatória corriqueira e despercebida. Além da empreitada violenta que destruiu os terreiros e assassinou Pais e Mães de santo, este acontecimento foi posto em esquecimento pela intelectualidade alagoana (RAFAEL, 2004). Tentaram por décadas apagar a afro-alagoanidade da história do Estado. Sobre o “Quebra”, Abelardo Duarte (1974) escreveu que

[...] A ialorixá conhecida como Tia Marcelina, africana, dona do terreiro que tinha seu nome, recebeu na ocasião do quebra-quebra, em sua casa, uns golpes de sabre na cabeça, violentos, que a deixou prostrada e banhada em sangue. Também, outro adepto dos cultos afro-brasileiros de Maceió, o velho Manoel Martins, negro retinto, descendente de africanos puros, teve seu cavanhaque ‘arrancado com epiderme e tudo’, fato que ficou registrado, desse modo, como o anterior, na imprensa. Os dois casos citados acima, desenrolados por ocasião dos sucessivos ataques aos Terreiros de Maceió, servem para ilustrar a crônica dolorosa que constituiu o massacre de 1912 [...] (DUARTE, 1974, p. 11-12).

Essa intervenção violenta conduzida pela Associação Civil, Liga dos Republicanos Combatentes, vinculada ao partido de oposição ao então Governador Euclides Vieira Malta, acusou a oligarquia política Maltina de utilizar “trabalhos de feitiçaria” para se perpetuar no poder havia 12 anos. Esta acusação representou muito bem o imaginário maceioense de extremo repúdio às práticas. Além da disputa política em busca do poder não podemos descartar o imaginário de violência⁴¹ construído no território alagoano desde suas origens

40 Não é o objetivo aqui nesse espaço explorar o assunto do “Quebra”, muitos já escreveram sobre ele. Apenas procuro pincelar sobre o fato para assim contextualizar esta seção e seguir para o meu propósito que é pensar esse início de século em território alagoano a partir do olhar da imprensa.

41 Tem um texto da Professora Ruth Vasconcelos, da UFAL, Coordenadora do Núcleo de Estudos da Violência em Alagoas – NEVIAL. VASCONCELOS, Ruth. **O poder e a cultura de violência em Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2005. Outro texto é o que ela escreveu com a Professora Elaine COSTA. VASCONCELOS, Ruth;

latifundiárias. O contexto político no ano de 1912, sobretudo, na esfera oposicionista, era de disputa acirrada para governar o Estado. Como jogo político sujo, os candidatos da oposição Clodoaldo da Fonseca e Fernandes Lima, tentaram de todas as formas derrubar a era Malta do poder. Uma das alternativas pensadas foi atribuir ao Governador Euclides Malta a utilização de práticas de feitiçarias e sua ligação direta com as casas de Xangô na capital.

A empreitada política foi desmoralizar a imagem de Euclides Malta diante da sociedade e, assim, impedi-lo de continuar no poder (RAFAEL, 2004). Viçosa e Capela - municípios vizinhos, - geografia do nosso campo de pesquisa -, também aderiram à campanha anti-maltina⁴². Parte da sociedade também viu ameaçados os valores/padrões cristãos, bem como sua herança político-familiar. Em Viçosa, a classe política insatisfeita com a situação econômica do Estado também contribuiu com o processo de desmoralização do Governo.

O tenente reformado do exército, Manuel Luiz da Paz, experiente da guerra de Canudos/BA (1896-1897), foi convocado para liderar a destruição dos terreiros juntamente com operários, militares e populares. Na campanha levantada contra Malta, um dos adjetivos pejorativos atribuídos a ele foi o de “Leba” ou “filho de Exu”. As sucessivas matérias intituladas “bruxaria” no famigerado *Jornal de Alagoas*⁴³ naquele mês de fevereiro de 1912 explicitavam a ligação do Governador com as chamadas pelas reportagens de “casas de feitiçarias baratas”. Meses depois do ocorrido, ainda circulavam matérias perseguindo a modalidade religiosa⁴⁴. A campanha contra os “filhos de Xangô” continuou em todo o Estado mesmo depois daquela sangrenta intervenção. Percebam que o atributo de “Leba”, foi uma alusão clara ao Exu⁴⁵ do panteão africano, na tradição iorubá. Não foi obra do acaso, ligar a imagem do Governador Euclides Malta à entidade Exu. Para a oposição e sociedade em geral, Exu era o diabo. Logo, Euclides Malta não passava de um “filho do diabo” ou ele próprio. A artimanha utilizada foi simplesmente demonizar o governo, o que resultou na continuidade do processo demonizador da religião.

COSTA, Elaine Cristina Pimentel. **Violência e criminalidade em mosaico**. Maceió: EDUFAL, 2009. A partir dessas duas leituras básicas fica mais fácil compreender a “cultura” do medo reproduzida em Alagoas.

42 Essa informação foi encontrada num artigo da pesquisadora, Lwdmila PACHECO (2015, p. 86-87). Ela diz que a propaganda negativa contra a oligarquia Malta também ecoou nas terras de União dos Palmares, Viçosa, Capela, Penedo e Delmiro Gouveia. Tem-se aqui uma dimensão geográfica que vai do sertão do Vale do São Francisco até a Zona da Mata, cortando todo o território alagoano. PACHECO analisa os casos de racismo e intolerância religiosa em alguns jornais alagoanos entre os anos de 1905 e 1940. Também recorro a autora nesse quesito.

43 Fundado em 1908, circulou até o ano de 1993. Era o jornal de maior circulação no Estado.

44 Para se ter uma ideia, no dia 23 de julho daquele ano, uma matéria publicada no **Jornal de Alagoas** se referia aos cultos como “costumes selvagens” e de “ignorantes ingênuos” (RAFAEL, 2004).

45 Sobre Exu ainda vou dedicar muita escrita posteriormente.

Em 04 de fevereiro de 1912, dois dias após o ocorrido, o *Jornal de Alagoas*⁴⁶ ainda hostilizava as Casas de Xangô, chamando-as de “pilha da bruxaria”, “feitiçaria barata” e “fetiche ignorante”. A matéria expressava o sentimento de ódio e menosprezo ao Xangô. Em 08 de fevereiro o *Jornal de Alagoas*⁴⁷ se referiu aos Pais e Mães de santo como sendo “descendentes direto de negros africanos, raça atrasada e fraca, ignorante e cega, que vivia uma vida selvagem em cubatas que mais se assemelhavam a covis de feras que a Europa culta diariamente dava caça”. O jornal do dia 08 estava repleto de referências sobre a destruição das casas de culto, cujos objetos religiosos foram vistos como “idolatria africana, phantasia para illudir os incautos e ignorantes”. No dia 12 de fevereiro⁴⁸ outra matéria enfatizava o “poder maligno” do Xangô nas esferas político-social do Estado de Alagoas. A relação do governador com essas casas de culto desestruturava o Estado, uma vez que seus nomes haviam sido encontrados em “despachos malignos” na ocasião do Quebra (PACHECO, 2015, p. 90-93).

O repúdio ainda era expressivo no pós-quebra conforme mostravam as matérias de 20 e 24 de fevereiro de 1912⁴⁹: “trazendo o endiabrado grupo um arsenal de ‘santos’ e ‘bugigangas’” e “tyrannia do xangô”. Ficam claras as satirizações e rechaças às religiosidades negras no Estado. Segundo Pacheco, inferiorização, racismo, satanização e descarte, criou um sistema de valores, ideias e práticas que possibilitou a sociedade alagoana fixar em seu mundo a naturalização dessas atitudes de repulsa favorecendo assim, sua comunicação e compartilhamento invisibilizando ao longo da história (PACHECO, 2015, p. 94-95). Na primeira metade do século XX, sobretudo, “o negro aparece nas notas jornalísticas em, pelo menos, três situações, no caso, pelo desenvolvimento de práticas mágico-religiosas, nas páginas policiais e em algumas situações de entretenimento, como o carnaval, por exemplo” (RAFAEL, 2004, p. 184).

O intercâmbio de artefatos religiosos, paramentos, e memória mítica entre África e Brasil era uma realidade naquele contexto. Peças antigas dos Orixás originárias do continente

46 O título da matéria foi: *Bruxaria: Xangô em Ação – a oligarchia e o “ogum”, o povo invade os covis documentos preciosos – Um bode sacrificado – Exposição de ídolos e bugigangas*. Este jornal foi criado no ano de 1908, pelo jornalista pernambucano, Luiz Silveira – opositor declarado de Euclides Malta (PACHECO, 2015).

47 **Jornal de Alagoas**. *Bruxaria: Xangô em confusão – Mais notas e informações – Os mystérios da carne – “Santo” de Santa Luzia do Norte*. 08 de fevereiro de 1912 informado por (PACHECO, 2015).

48 **Jornal de Alagoas**. *O poder do xangô atua nas esferas micro – condenando pessoas à morte – e macro – desestruturando o Estado*. 12 de fevereiro de 1912 informado por (PACHECO, 2015).

49 **Jornal de Alagoas**. *Prato do dia; Por nossa porta; Nas ruas; A volta do Oligarcha*. 20 de fevereiro de 1912. **Jornal de Alagoas**. *Reflexões*. 24 de fevereiro de 1912 informado por (PACHECO, 2015).

africano foram encontradas nos terreiros na ocasião do Quebra de 1912. As variadas nações africanas se entrecruzavam aqui. Culturas e religiosidades misturadas em pleno processo de reatualização de práticas permeavam em várias regiões. Os contatos diretos entre os terreiros de Alagoas e os da Bahia eram muito fortes na ocasião (DUARTE, 1974, p. 11-14). No ano de 1927, quinze anos depois do Quebra, as expressões racistas e discriminatórias ainda eram reproduzidas na sociedade. Geralmente, nos meses de fevereiro (mês do Quebra), em especial, a imprensa publicava uma série de matérias acusatórias que visavam desqualificar as tradições africanas dizendo que o praticante dessas religiosidades não passava de um “ignorante e supersticioso”, “herança do africano e do selvagem”.⁵⁰

Na década de 1930, temos noticiários se referindo aos cultos do Xangô como sendo realizados em “recanto solitário” ou “pontos isolados”. O preconceito social nas colunas jornalísticas mostrava uma religião da periferia, de vielas dos bairros mais antigos, Ponta Grossa, Prado, Pharol e Levada, manifestações de negros pobres sem nenhum tipo de recurso financeiro, coisa de gente sem instrução. Além disso, aparecia no jornal em coluna policial onde havia sempre “batida policial numa sessão de macumba” nas pontas da cidade.⁵¹ Na edição de 30 de março de 1938 o *Jornal de Alagoas* trouxe uma coluna sobre o “despacho da macumba”. Falava sobre um despacho deixado na encruzilhada entre as ruas Affonso Penna e a Avenida Thomaz Espíndola, no bairro do Pharol. A matéria dizia que “a população passa de longe com medo da maldição”.⁵² Foi uma década que ainda condenavam os chamados “batuques infernais”. No ano de 1938 as práticas continuavam sendo vistas como “ilegais”. Tratavam-se de “práticas de macumba contrariando as determinações da Ordem Policial da capital”.⁵³

As expressões “macumbeiros” e “macumba” continuaram sendo utilizadas nos anos posteriores. O terreiro era visto como um local no qual as pessoas gritavam desesperadamente e quando viam a polícia saíam correndo feito loucos pelos quintais, quebrando as cercas.⁵⁴ O papel da imprensa era oficializar o pensamento recorrente à época o de ofender diretamente as Casas. Em 1948 foi publicada uma matéria atribuindo o suicídio de uma menor de idade, por

50 **Jornal de Alagoas.** *Bruxaria*. Maceió, 18 de fevereiro de 1927 informado por (PACHECO, 2015).

51 **Jornal de Alagoas.** *No silêncio da noite o candomblé de “Oxum” trabalhava*. Maceió, 11 de outubro de 1936, p. 8 informado por (PACHECO, 2015).

52 **Jornal de Alagoas.** *Macumba imberê: na esquina da rua Affonso Penna. Pra quem foi o mocô?* Maceió, 30 de março de 1938. p. 2.

53 **Jornal de Alagoas.** *Macumba para ella deixar*. Maceió, 5 de março de 1938, p. 8.

54 **Jornal de Alagoas.** *Na Macumba: quando gritam: “A polícia!” houve um terror pânico o “médium” emudeceu como por encanto e as mulheres escapuliram pelos quintais quebrando as cercas*. Maceió, 23 de julho de 1939, p.12 informado por (PACHECO, 2015).

nome, Luzinete Santos, 16 anos, ao “baixo espiritismo”. Ela teve seu pescoço golpeado com uma navalha, havia se envolvido com o seu Pai de santo, o Mestre João Lira. O teor dizia que os “fazedores de despachos” viviam com suas sessões “abarrotaadas de gente pobre de espírito e de inteligência, de infelizes criaturas”.⁵⁵ A crítica é feita às lideranças, acusados de serem “enganadores” dos “pobres de espírito”. Outras edições⁵⁶ do mês de outubro ainda repercutiam o acontecimento como as edições dos dias 24 e 26 dizendo que o resultado da livre prática dos “fetichismos” era o “suicídio” e a “exploração pecunária dos ignorantes” e a “prostituição”. O ataque visava diretamente os Pais e Mães de santo e seus respectivos consulentes. Estes verdadeiros “ignorantes”, àqueles verdadeiros “enganadores”.

Em 31 de julho de 1949 a coluna do *Jornal de Alagoas* – História da Macumba -, trouxe uma matéria intitulada o “Carregado de Exú” errou o lance⁵⁷. O objetivo foi macular a imagem de Benedito Dias, acusado por Abel da Silva, seu vizinho, de realizar um “despacho” que vitimou sua esposa. A troca de acusações ficou clara, ambos foram chamados de “feiticeiros” e “macumbeiros”. Além de o jornal ter divulgado o conflito entre os supostos “macumbeiros”, donos de terreiros, com o intuito de expor o Xangô como local de confusão, expressões como “macumba”, “feitiço”, “despacho” e “baixo espiritismo” são evidenciados visando macular a religião e seus adeptos.

Em janeiro e junho de 1950⁵⁸ a sociedade alagoana lia que “se o cristianismo reúne porção de fieis, na disseminação do credo messiânico, a macumba e o changô têm também o seu avultado número de admiradores e servos, não havendo governo nem leis que, até agora, hajam realizado a impossível empreitada de sua extinção radical”.⁵⁹ A preocupação da reportagem foi tentar entender como que o Xangô depois de ter passado pelo processo de destruição ainda conseguia juntar admiradores. De acordo com a reportagem, as “casas do changô” juntavam “muita gente boa”, mas também “necessitados” que compareciam às “danças nos terreiros” para beber. O intuito do repórter que entrou disfarçado em um terreiro, no bairro do Prado/Maceió, foi descrever de maneira preconceituosa a cerimônia dedicada a

55 **Jornal de Alagoas**. *Suicidou-se a menos Luzinete devido ao baixo espiritismo: Sua genitora golpeou o pescoço com uma navalha – a vítima ia ser “rainha do congo” – uma história espírita de amor*. Maceió, 23 de outubro de 1948. p. 5.

56 **Jornal de Alagoas**. *Combate à Macumba*. Maceió, 24 de outubro de 1948. p. 2; *Macumba em Pajussara e Poço até altas horas da madrugada*. Maceió, 26 de outubro de 1948. p. 7.

57 **Jornal de Alagoas**. *O “Carregado de Exu” errou o lance*. Maceió, 31 de julho de 1949, p. 2.

58 **Jornal de Alagoas**. *Xangô em Bom Parto*. Maceió, 17 de janeiro de 1950. p. 1; *Intromissão do repórter na casa do changô*. Maceió, 30 de junho de 1950, p. 4.

59 **Jornal de Alagoas**. *Intromissão do repórter na casa do changô*. Maceió, 30 de junho de 1950, p. 4.

Ogum chamando-a, de “barulho frenético”, “divertimento macabro” “superstição” e “agitação” sem limites.

Moradores denunciavam os terreiros na redação do jornal⁶⁰ reclamando do barulho. As queixas eram publicadas utilizando a expressão “pessoas fanáticas” para se referir aos adeptos, bem como “os manifestados” e “pânico” com ralação ao comportamento dos filhos de santo nos terreiros. O jornal pediu ao subdelegado que realizasse “uma busca no terreiro” nas mediações da Fábrica da Alexandria, no bairro do Bom Parto/Maceió, para que punisse os transgressores, a fim de que os mesmos não continuassem interrompendo o bem estar das famílias residentes naquelas mediações. Em 02 de abril de 1950, o colunista Genésio Carvalho mostrou o combate às “práticas de bruxaria trazidas pelos africanos escravos que deixaram seus rastros e infiltração preta em Alagoas”.⁶¹

Ao folhear o jornal *O Semeador*, órgão oficial da Igreja Católica em Alagoas, um jornal centenário, deparei com as edições de 1951⁶² que também combatiam veementemente o Xangô com discursos acusatórios/negativos. Os “macumbeiros” da “macumba” foram assemelhados aos “loucos do manicômio”. O combate era explícito. Sempre o relacionavam à morte, às profundezas do abismo, às coisas do mal. Em outubro de 1960⁶³ a perseguição “contra a macumba” continuou. Percebam que o contexto era décadas de 1950 e 1960, quase meio século pós-Quebra e ainda o cenário parecia o mesmo do início do século. A matéria trazia uma visão do cenário nacional sobre as práticas afro-brasileiras afirmando que se tratava de uma indústria no País. Os terreiros eram locais de magia negra que comercializavam a fé dos necessitados em busca de serviços espirituais e que não paravam de crescer em todo o País. Publicações não paravam de circular depreciando as práticas e seus seguidores. Segundo Sampaio (2006, p. 28),

a influência da imprensa confessional pode ser maior na medida em que seus leitores são, em sua maioria, fiéis, e grande parte é assinante. Por isso o coeficiente de difusão pode ser elevado. Normalmente, toda a família tem acesso ao jornal cristão, por isso há a possibilidade dele ser lido em família. Foram décadas de intenso combate aos cultos (SAMPAIO, 2006, p. 28).

60 **Jornal de Alagoas**. *Xangô em Bom Parto*. Maceió, 17 de janeiro de 1950. p. 1.

61 **Jornal de Alagoas**. *A Macumba e o changô para os terreiros de Maceió*. Maceió, 02 de abril de 1950. p. 2.

62 **O Semeador**. *Contra a Macumba*. Ano. XXXVIII, nº 48, sábado, 17 de março de 1951. p. 3. (Manifesto da JOC – Juventude Operária Católica); **O Semeador**. *Macumbeiros - - Macumba*. Ano. XXXVIII, nº 111, sábado, 30 de junho de 1951. p. 3; **O Semeador**. *Precisamos de Manicômios?* Ano. XXXVIII, nº 109, terça-feira, 26 de junho de 1951. p. 3; **O Semeador**. *Receita de Além-Túmulo...* . Ano. XXXVIII, nº 15, quinta-feira, 25 de janeiro de 1951. p. 3.

63 **O Semeador**. *Macumba é uma indústria no Brasil*. Ano. XLVII, nº 194, segunda-feira, 31 de outubro de 1960. p. 3.

O combate aos cultos afro-brasileiros também se fazia sentir no contexto do sudeste do país, conforme escreveu Sampaio (2006). Em 28 de abril de 1960⁶⁴, atribuíram a piora dos pacientes do Hospital Severiano da Fonseca⁶⁵ ao “barulho da macumba”. Nas mediações do hospital existiam alguns terreiros que realizavam com frequência, suas cerimônias religiosas. O diretor do hospital, o médico José Medeiros, solicitou à Secretaria de Interior de Justiça e Segurança Pública que agisse energicamente nos terreiros de macumba “ensurdecadores”. Em julho do mesmo ano⁶⁶ uma matéria falou do “barulho infernal da macumba em Maceió”. As reportagens enfatizavam o quanto os terreiros prejudicavam a sociedade pedindo-os que “calassem os bombos”. Quando juntamos as edições de 1963⁶⁷ e 1965 a 1967⁶⁸, encontramos uma série de matérias tratando a religião de maneira depreciativa ou incitando o ódio religioso contra as práticas ou cerimônias religiosas realizadas em diferentes ocasiões festivas em vários pontos de Maceió. No ano de 1970 escreviam que andavam incomodando no bairro da Ponta Grossa, periferia de Maceió, seus moradores.⁶⁹ A reportagem dizia que os Pais de santo “após beberem o sangue de muita galinha se estendiam de madrugada adentro perturbando a vizinhança”. Até sacrifícios de humanos eram atribuídos a eles.

Em julho de 1974⁷⁰, foi publicada uma matéria sobre o “espírito de umbanda” que ateou fogo numa filha de santo no município de Joaquim Gomes⁷¹, interior do Estado, que foi socorrida às pressas ao Hospital do Pronto Socorro, na capital. Já na segunda metade do século XX, ainda continuavam maculando a imagem da religião. Davam muita ênfase às violências nos terreiros.⁷² Brigas, assassinatos, conflitos e divisões no interior dos terreiros foram bastante enfatizados pelas matérias. O objetivo sempre foi transmitir a imagem de uma religião da discórdia, do ódio, das inimizades e disseminadora da violência na sociedade. Buscavam “episódios” no interior e na capital. Atravessavam o Estado em busca de “acontecimentos exóticos” na modalidade religiosa. Até casos de “espancamento” iam à

64 **Jornal de Alagoas.** *Terreiros de macumba estão prejudicando os hospitalizados.* Maceió, 28 de abril de 1960. p. 4.

65 Fundado no ano de 1945. É o atual Hospital do Sanatório, no bairro do Sanatório, em Maceió.

66 **Jornal de Alagoas.** *Macumba prejudica hospital.* Maceió, 15 de julho de 1960.

67 **Jornal de Alagoas.** *Pai de santo foi desencarnado na base da foice.* Maceió, 29 de agosto de 1963. p. 1.

68 **Jornal de Alagoas.** *Pai de santo infelicitou cinco menores, todas irmãs.* Maceió, 31 de julho de 1965. p. 2; *Sangue no terreiro de macumba. Um morto e vários na polícia.* Maceió, 25 de janeiro de 1966. p. 1; *Esfaqueado em terreiro de xangô.* Maceió, 13 de julho de 1967. p. 2; *Ladra e Mãe de santo, cúmplices nos roubos.* Maceió, 14 de julho de 1967. p. 3.

69 **Jornal de Alagoas.** *xangôs incomodam na Ponta Grossa.* Maceió, 29 de agosto de 1970. p. 2.

70 **Jornal de Alagoas.** *ateou fogo às vestes.* Maceió, 31 de julho de 1974. p. 1.

71 74 km de Maceió.

72 **Jornal de Alagoas.** *Será julgado hoje réu que matou pai de santo.* Maceió, 31 de agosto de 1977. p. 2.

procura. No distrito de campestre, à época pertencente ao município de Jundiá⁷³, em junho de 1979, o jornal escreveu sobre uma doméstica, filha de santo, que havia sido brutalmente espancada por um homem alcoolizado.⁷⁴ O motivo foi pelo fato de a Dona Laura Maria da Silva sair “curando e enganando o povo” sem a polícia tomar providência. Só para citar algumas, nos anos de 1980⁷⁵, 1981⁷⁶, 1986⁷⁷ e 1989⁷⁸, uma série de matérias foi publicada trazendo o tema da violência no interior dos terreiros. Casos de polícia, assassinatos, suicídios, torturas, maldades, roubos, sequestro de menores, prostituições, sacrifícios humanos e sequestro de Pai de santo compuseram as páginas do jornal. A ideia era ligar diretamente a religião a todos esses acontecimentos. Estou nos anos 80 e a imprensa não cessava de expor as religiões afro-brasileiras.

Na década de 1990, expressões como “feiticeiros”, “macumbeiros”, “magia negra”, “demônios”, “infernais”, “ritual satânico” e “morte” ainda eram uma realidade na imprensa alagoana para se referir ao Xangô. As analogias eram enfáticas. As lideranças eram as mais atacadas nas reportagens. Em 23 de janeiro de 1990 uma matéria intitulada “*Feiticeiro achado morto ao lado da estátua do demônio*” chamou a atenção. José Moura (47 anos) foi encontrado morto com “figuras do demônio (para não dizer de Exus e Pombagiras), forros em forma de tridentes e uma estátua de uma mulher com uma caveira e duas tíbias cruzadas aos seus pés, além de algumas louças de barro, destinadas ao culto de Quimbanda. Papeis entre santo como se fossem pedidos de obrigação” também foram encontrados.⁷⁹ A imagem estampada no jornal foi a de um altar dos Exus e Pombagiras. A alusão direta da figura de Exu ao diabo ficou evidente. No texto ficou identificado o “perigoso” da religião e o “mal” que a mesma era capaz de causar às pessoas. A demonização ficou clara, bem como o rebaixamento das práticas, sobretudo, as ligadas a Exu, tidas como “infernais”.

73 115 km de Maceió.

74 **Jornal de Alagoas**. *Doméstica espancada na localidade de campestre*. Maceió, 31 de junho de 1979. p. 1.

75 **Jornal de Alagoas**. *Travesti feiticeiro usava cadáver para trabalho de macumba*. Maceió, 16 de maio de 1980. p. 1.

76 **Jornal de Alagoas**. *Pai de santo levado para Instituto Penal*. Maceió, 11 de janeiro de 1981. p. 1; *Pai de santo foi quem mandou torturar e matar a mãe de santo*. Maceió, 16 de janeiro de 1981. p. 2; *Matadores de Mãe de santo serão ouvidos*. Maceió, 19 de fevereiro de 1981. p. 1; *Pai de santo enforcado pelo Exu Zé Pilintra*. Maceió, 20 de maio de 1981. p. 1; *Suicídio dentro do Xangô é investigado*. Maceió, 20 de maio de 1981. p. 1; *Pai de santo sugava o sangue de criança*. Maceió, 13 de junho de 1981. p. 2; *Pai de santo é quase eliminado por Babalorixá*. Maceió, 01 de agosto de 1981. p. 2.

77 **Jornal de Alagoas**. *Mãe estrangula filha possuída por demônio*. Maceió, 12 de julho de 1986. p. 1; *Macumba não existe*. Maceió, 07 de outubro de 1986. p. 1.

78 **Jornal de Alagoas**. *Pai de santo é executado a tiros*. Maceió, 31 de agosto de 1989. p. 2.

79 **Jornal de Alagoas**. *Feiticeiro achado morto ao lado da estátua do demônio*. Maceió, 23 de janeiro de 1990. p. 2.

Na página 04 do *Jornal de Alagoas* de 30 de março de 1993⁸⁰ dizia que Fernando Collor havia feito trabalho de macumba para matar Ulysses Guimarães. Ele utilizou “a técnica, característica de rituais macabros, praticada através de bonecos de pano feitos à imagem da pessoa que se pretende destruir”. Percebiam que a ligação feita entre a prática do Vodun e o Xangô, é bem clara. No mesmo jornal foi registrada outra matéria trazendo o questionamento da Igreja Católica acerca da “magia negra”. Em 09 de setembro de 1996, a coluna “Magia Negra” trouxe uma matéria sobre os macumbeiros que haviam “matado uma menina de apenas 11 anos de idade em ritual de magia negra”. O motivo da morte teria sido “colher sangue da vagina dela e usá-lo em ritual macabro” pelo Pai de santo.⁸¹

De notar como os discursos acusatórios/negativos foram reproduzidos ao longo do século XX. As acusações perpassaram contextos históricos diversos. Na atualidade os reflexos desse processo difamatório são legitimados pelos discursos fundamentalistas e discriminatórios de alguns grupos religiosos detentores de aparelhos midiáticos. Atos de vandalismo contra Casas de Cultos afro-brasileiros, bem como acusações inflamadas contra os praticantes e suas respectivas lideranças ainda hoje são identificados. O ódio religioso é visto em sites, blogs, redes sociais, revistas e em alguns jornais impressos ligados a grupos religiosos hegemônicos. Literaturas religiosas fundamentalistas também reforçam o discurso de ódio contra as religiões afro-brasileiras. A cada dia surgem denúncias e atos de intolerância religiosa Brasil afora.

Ante o exposto, entendo que as ressignificações na cosmovisão umbandista ocorreram dentro da atividade sociocultural que historicamente lapidaram as práticas e a maneira de (re)perceber a personagem e sua atuação permeada por seus símbolos e linguagens reatualizadas e penetráveis na ritualística. A história da Umbanda em Viçosa tem reflexos claros desses discursos acusatórios veiculados por décadas e, que, ainda hoje, são reproduzidos no município que é hegemonicamente cristão. Viçosa mostrou ser um ambiente bastante propício à Umbanda. O quadro contribuiu para fortalecimento da Umbanda como culto doméstico agregador de migrantes que por ali se fixavam. As práticas da religião de origem africana não estavam ausentes naquela localidade nos primeiros anos pós-Quebra e no início da segunda metade do século XX. Viçosa não esteve alheia a esta realidade recorrente. As práticas afro-alagoanas são uma realidade na região. Viçosa mostrou ser um ambiente bastante propício à Umbanda. O quadro contribuiu para fortalecimento da Umbanda como

80 **Jornal de Alagoas**. “Collor fez macumba para matar Ulysses”. Maceió, 30 de março de 1993. p. 4.

81 **Jornal de Alagoas**. *Macumbeiros matam menina e são presos*. Maceió, 22 de setembro de 1996. p. 1.

culto doméstico agregador de migrantes que por ali se fixavam nas primeiras décadas do século XX.

1.3. Afro-alagoanidade em Viçosa

Pensar a Umbanda em Viçosa, conforme já registrei em outra oportunidade (TRAJANO, 2018a; 2018b), exige pensar, a partir do olhar das lideranças, em duas perspectivas de Umbanda: (1ª) *uma Umbanda da “Mesa Branca”, “Jurema” ou “anagô antigo”* e (2ª) *uma Umbanda dos “toques” ou giras*. Esta, a partir de 1955 propriamente, enquanto aquela entre as décadas de 1930 e 1940 aproximadamente. Os chamados “rezadores/as”, parte deles/as realizavam ritual de “Mesa Branca” ou trabalhavam só com “Mesa”. Geralmente quem mexia com as “coisas de espiritismo” era identificado como rezador/a, benzedor/a ou curador/a de ramo e médium, mas nunca como Pai ou Mãe de santo (TRAJANO, 2018a; 2018b). Mãe Antônia (Tonha) (ARAÚJO, 2017), disse que ainda criança com seus nove ou dez anos (1951 aproximadamente), começou a visitar “*casas de espíritos*” e já os incorporava na frente de seus pais. Segundo ela, essa religião era falada pelos seus pais e a mesma lembra-se muito bem quando seus pais a levava para as reuniões: “*eu gostava era muito*”, afirmou ela. Num quartinho escuro da casa ou na mesa da cozinha, com portas fechadas, os rituais aconteciam e os “*espíritos baixavam*” nas pessoas, conversavam e instruíam a todos: “*era uma maravilha*”, afirmou Mãe Antônia (ARAÚJO, 2017).

Já se ouvia falar dos “*xangozeiros*”, “*catimbozeiros*”, “*macumbeiros*”, “*espíritas*” ou dos “*médiuns*” de Viçosa nos primeiros anos de vida dos entrevistados. Segundo eles, o ritual de “*Mesa Branca*” funcionava às escondidas tanto na zona rural quanto na urbana. O fato de essas residências estarem situadas na periferia da cidade e, principalmente, na área rural dificultava a passagem das informações. Eram lugares isolados e distantes do centro de Viçosa. Além da capital, Maceió, muitos umbandistas se deslocavam até os municípios de Atalaia, a 38 km de Viçosa e Quebrangulo, a 28 km, para participar de rituais. Ainda hoje, parte da liderança busca atividade em terreiros do povoado de Branca de Atalaia (BR 316), Cajueiro, Anadia e Maceió (Bairros do Jacintinho, Benedito Bentes, Prado e Trapiche da Barra). A localização geográfica periférica da maioria dos terreiros pode significar a marginalidade da religião em meio às práticas religiosas dominantes e aceitas pela maioria da sociedade.

O nível de pobreza dos seus líderes e praticantes pode significar também o lugar de inclusão nos ambientes sagrados e na sociedade viçosense. É na periferia que as pessoas

podem encontrar uma “casa de culto” aberta para aliviar suas agruras e solicitar serviços mágicos para a resolução dos seus problemas. O ambiente simples e, em alguns casos, de chão batido e construção de pau a pique, pode significar ainda a realidade de uma religião que nasce nas senzalas e nas periferias das grandes cidades e é praticada em princípio, por negros, pobres e pessoas não-alfabetizadas. Diante de tantas dificuldades, constituíram um “povo de santo” para o estabelecimento e organização das práticas religiosas no município (TRAJANO, 2018a; 2018b).

Com base nos discursos, foi possível classificar o culto afro-alagoano em Viçosa da seguinte forma: Uma Umbanda da “tímida celebração pública”/“toque”/“giras”, entre as décadas de 1950 e 1960; Umbanda federativa dos alvarás/diplomas, entre as décadas de 1970 e 1980; Umbanda geradora de líderes, entre as décadas de 1990 e 2000 e uma Umbanda da liderança jovem, décadas de 2010 a 2014. Já a caracterização “Mesa Branca”/“Mesa de Jurema” ou “anagô antigo” praticada no município, está baseada nos discursos dos representantes. Todos se consideram da Umbanda *anagô antigo*. A ideia de dividir em gerações partiu do Pai Bastinho que se autodeclarou da “*segunda remessa de médiuns viçosenses*”

As práticas da religião de origem africana não estavam ausentes naquela localidade nos primeiros anos pós-Quebra e no início da segunda metade do século XX (RAFAEL, 2004). Viçosa não esteve alheia a esta realidade recorrente. Tudo isso influenciou diretamente na maneira de projetar e identificar os seres espirituais e sua gama de rituais no interior dos terreiros em diferentes contextos. A reordenação de práticas, os modelos de cultos ampliados, bem como a migração constante de Pais e Mães de santo e filhos de santo, o fechamento e abertura de terreiros, as influências externas de práticas, marcaram o processo de reordenamento de cultos ocasionando em projeções e identificações dos Exus e Pombagiras em meio às transformações ocorridas ao longo do século XX e nos primeiros anos do século XXI, conforme se verá a seguir.

2. PROJEÇÕES E IDENTIFICAÇÕES DOS EXUS NA UMBANDA

“Exu não é diabo, é da parte dele só.”

(Pai Cosme, 85 anos, Viçosa/AL)

Em memória

O objetivo do presente capítulo não é identificar *ethos* diferentes em culturas diversas sobre as simbologias referentes à fertilidade, fecundidade, procriação e poder sexual com seus inúmeros deuses fálicos, ramificações e complexidades históricas. O foco é concentrar a escrita no Exu africano a partir de releituras cosmológicas desenvolvidas no contexto brasileiro. O ápice é a atuação sexual, a energia instintiva, o fortalecimento masculino e feminino, suas potencialidades canalizadas na ótica dos terreiros estudados. Penso na dinamicidade sexual de Exu. A atividade simbólica aqui é entendida como “os rituais que formam a atividade coletiva ocupando lugar e se articulando com as atividades cotidianas”, técnicas e sexuais da sociedade em torno de suas crenças e seus valores (CAPONE, 2004).

Uma das principais características de *Èsù*, ou diria, a principal, é a transgressão da ordem. *Èsù-Legba* inverte a ordem social provocando mudanças. Seja ele masculino ou feminino, transita de um lugar para outro, o que caracteriza mediação e comunicação. São múltiplos rostos e muitas origens de *Èsù-Legba* (CAPONE, 2004, p. 59-62). Silva (2015) reconhece que nas últimas décadas a cosmogonia sagrada de origem africana no Brasil vem sofrendo um processo de “reorixalização” da entidade Exu. Além dessa “reorixalização” de Exu, as próprias lideranças dos terreiros vêm envolvidas também no processo de “reafricanização”, “descatolicização” e “recuperação” da imagem de Exu no contexto brasileiro. No século XVIII já se registrava no Brasil a associação de Exu ao diabo, demônio e toda sorte de maldade (SILVA, 2015, p. 31; 34; 41). Vale lembrar que cristãos iorubás e muçulmanos em África se referirão a Exu como “o diabo” (PEMBERTON, 1975, p. 26). Obviamente que as simbologias de cada Orixá constituem cosmologias complexas e atributos plurais, mas busco as dinâmicas sexuais de Exu no território sagrado da Umbanda nordestina.

No que diz respeito ao lado feminino de Exu o qual ganhou inúmeros contornos no contexto afro-brasileiro, sobretudo, no século XX, Capone alude que a Pombagira, no imaginário religioso popular, permeado por diabos, espíritos e feitiçarias, não está a serviço da procriação. Pelo contrário, seu poder sexual é para seu benefício, ou seja, expressa na verdade, poder sexual transbordante, não submissão do feminino numa sociedade machista,

sensualidade, sedução, vaidade, força, poder, independência, equilíbrio entre os sexos, liberdade e mulher guerreira (CAPONE, 2004, p. 117-118). A autora reconhece a falta de aprofundamento sobre a figura da Pombagira nos escritos sobre as religiões afro-brasileiras.

De acordo com Nilza Menezes (2009, p. 104), “quanto à sua origem e construção, a Pombagira nos pareceu superar a construção de uma entidade da religiosidade afro-brasileira, e se apresenta como uma personagem que extrapola esse ambiente apresentando-se hibridizada”. Saberes, condições e necessidades, culturas e lugares, podem ser amoldados à formação da Pombagira. À moda ocidental, o contexto afro-brasileiro interpretou o sexo feminino como estigma de perdição; pecado do sexo; tentação do homem e dissoluto. Nesse sentido, Exu também foi feito mulher; Pombagiras, mulheres sem honra, estereotipadas de prostitutas, verdadeiras dissolutas. A partir dele se projetou seu duplo feminino, a “mulher diaba”, uma espécie de prolongamento da mulher feiticeira no Brasil Colônia (MEYER, 1996, p. 110). O Exu mulher, segundo Lody (1982), sintetiza a bissexualidade, o lado proibido, o erotismo e subversão social. Paula Montero escreveu algo interessante a partir do contexto umbandista,

de qualquer maneira – branca ou negra -, a mulher que os símbolos religiosos representam tem sua sexualidade duplamente *controlada*. Por um lado, porque o universo religioso relega o exercício da sexualidade para o mundo obscuro das trevas, para o domínio do *negativo*, do moralmente *censurável*, que é o domínio dos Exus. Por outro lado, porque, no interior do próprio domínio do mal, a sexualidade só pode se manifestar a serviço do homem, permanecendo um objeto de sua propriedade (MONTERO, 1985, p. 219. grifos nossos).

A liberdade sexual da Pombagira e o poder sexual de Exu estão sob o olhar atento das lideranças. A busca de certa “doutrinação” é visível. Para Montero (1985), “as entidades religiosas, suas características e atributos traduzem simbolicamente a heterogeneidade das posições sociais que definem em nossa sociedade a relação entre os sexos”. A interferência da esfera sociocultural hegemônica é uma realidade nesse processo relacional. O adepto “reconstrói” a ordenação entre a celebração ritual, as contradições existentes e seus problemas pessoais refazendo o arcabouço mítico em uma inversão de valores socialmente aceitos adequando-os às suas necessidades pessoais. A nuance comportamental do filho de santo com sua entidade/guia, envolve a articulação dentro do culto e, posteriormente, sua interpretação do sistema simbólico ali operado cotidianamente (MONTERO, 1985, p. 202-203; 227-228; 231).

Para a autora, a interpretação pessoal e experiência vivida da liderança do terreiro transmitem aspectos de sua identidade nas representações simbólicas a partir do espaço de culto. E, mais, o papel mítico operado não se separa da personalidade e história pessoal da liderança a fim de vivificar o sobrenatural manifestado. O forte conteúdo pejorativo construído historicamente acerca dos Exus ainda prevalece na sociedade (MONTERO, 1985, p.144). A ênfase no ser amoral/demoníaco não foi dissipada do imaginário coletivo. Valores/padrões hegemonicamente aceitos vinculam-se à concepção ética das lideranças. Os estudos alçados sobre Exu enfatizaram com intensidade o lado negado de Exu, sua identificação com o diabo cristão, sua estreita ligação com a magia negra e ambiguidade existencial, bem como seu símbolo/poder sexual. Vale lembrar, que a evolução da imagem de Exu acompanha esses estudos desde o final do século XIX, estendendo-se por todo o século XX. Obviamente, que a figura de Exu nesse processo se tornou cada vez mais “sinistra” e “isolada” do dito culto tradicional de origem africana.

Quando se faz uma leitura da Antropologia evolucionista do século XIX, bem como dos esquemas evolutivos e formulações diversas sob a égide retomada do positivismo comtiano cuja base era de crença absoluta na Ciência, o que acabou relacionando-a com a ideia de Moralidade, logo fica evidente que por esta via, a oposição ao mundo mágico e amoral da religião e da “limpeza e moralidade” a partir de um olhar do Candomblé nagô, é patente. Nesta busca de legitimidade para o Candomblé mais africanizado, “puro”, os catimbós, torés, candomblés de caboclo, sessões de baixo espiritismo e Umbandas, foram categorizados à luz do discurso racional da Ciência, como sendo amorais, ilegítimos e práticas desqualificadas (DANTAS, 1988, p. 244-245). Esta herança pejorativa refletiu diretamente no desenvolvimento, sobretudo, da Umbanda, relegando-a ao domínio da maldade e amoralidade. Aqui, Exu foi personagem central nestas (re)formulações estigmatizantes.

Na perspectiva de Stefania Capone (2004), foi Exu o principal objeto que serviu ao processo de legitimação dos cultos afro-brasileiros. Símbolo poderoso, cujas armas são a esperteza, a mobilidade e a sorte, representando o conflito, o dono da magia, o senhor do destino e o intermediário entre os seres (CAPONE, 2004, p. 26-27). Sua sexualidade desenfreada é uma das suas principais características em África, mas que no Brasil foi atenuada frente aos valores da sociedade envolvente (CAPONE, 2004, p.47). Ambiguidades, pluralidades, diversidades e múltiplas faces acompanharam Exu desde suas origens mais remotas. Ainda há o complexo processo de variação sofrido no interior dos sistemas religiosos afro-brasileiros em diferentes épocas e contextos específicos. Esse processo provocou

releituras da sexualidade exacerbada ao analisar iconografias das imagens de Exu no território brasileiro (SILVA, 2015, p. 17-19). As tramoias de Exu não foram poucas e seus mitos e lendas também não. As características de Exu foram relegadas ao caráter maléfico e ambíguo, recebendo características múltiplas e ressignificações históricas diversas.

2.1. “Exu é o que é”: as múltiplas características de Exu

Diz um dos mitos que *“Exu come tudo e ganha privilégio de comer primeiro”*. Ressalto que o lugar de origem do Orixá Exu é impreciso, cercado de lendas, mitos e histórias que vão do Daomé aos testemunhos de Babalorixás e Yalorixás da Bahia do século XIX. Ou seja, tudo o que se sabe sobre seu lugar de origem, pelo menos, em princípio, afirmou Verger (2000), baseia-se em diversas lendas e mitos em suas numerosas versões, reproduzidas e reconstruídas ao longo do tempo. Uma das múltiplas características de Exu no contexto iorubá é sua virilidade. Mulheres temendo esterilidade recorrem a Exu para terem filhos, pois Ele tem esse poder de ajudar a mulher a conceber. A metáfora sexual é expressiva. Suas imagens retratam vitalidade sexual, energia libidinal, desejos ardentes, virilidade acentuada. Na sociedade Ogboni a ideia é a de que assim como a chuva cai sobre a terra e alimenta as sementes sob ela, o sêmen que cai sob o sangue na vagina implica na essência da vida, vigor existencial (PEMBERTON, 1975, p. 20; 68-69). *Legba* no Dahomé não reconhece tabus. É moralista apenas na medida em que está de acordo com seus caprichos. Seu caráter sexual é desenfreado.

Verger (2000) e Pelton (1980) fizeram leituras aproximadas sobre a característica fálica de Exu. Suas etnografias perceberam que a ideia de fecundidade e copulação é fruto de interpretações errôneas de europeu viajantes na dimensão África/Europa no século XIX. Segundo Verger (2000), o pênis ereto de Exu de tamanho respeitável é a afirmação de seu caráter truculento, violento e desavergonhado. A ideia é chocar os bons costumes (VERGER, 2000, p. 127-128). Em Pelton (1980), Exu é poder de movimento - cruzamento entre a fronteira da vida e da morte - cujas oferendas são imagens de sua vitalidade sexual. O falo de Exu penetra e liga os dois mundos na cosmologia religiosa iorubá (PELTON, 1980, p. 145-146).

As cabaças de Exu descritas por Wescott (1962), expressão direta de sua energia catabólica, representam o símbolo da criação. Segundo Elbein dos Santos: “(...) as numerosas cabacinhas, representação deslocada dos testículos, sublinham ainda mais claramente sua

preocupação com a atividade sexual” (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 184). Símbolo da criação em Wescott (1962), testículos ativos para Elbein dos Santos, poder de penetração nos escritos de Pelton (1980) e truculência desenfreada em Verger (2000). Desse modo, não se trata apenas de uma interpretação europeia, mas de como o próprio sistema nagô, iorubá e fon percebia Exu em África também, conforme descreveu (OLIVA, 2012).

O caráter sexual de Exu - *Legba* é marcante. De um deus de falo avantajado do tamanho natural de um homem, é muito cultuado na tribo fon (Abomé), escreve Ortiz (1991). Já em Bastide percebi que

o Exu dos nagôs é o Elegbá dos daomeanos, mas o Elegbá tem um caráter fálico mais nítido; é igualmente o Homem da Rua dos caboclos, mas o Homem da Rua ou das Encruzilhadas se assemelha muito mais ao Diabo que a Exu, que não é um espírito perverso e assim por diante. Temos, por conseguinte, um simples jogo de analogias e nada mais (BASTIDE, 1983, p. 183).

Talvez, esse aspecto erótico de Exu, sua sexualidade explícita, tenha contribuído para a construção da sua dúbia imagem contestada: prazer/pecado, moral/imoral, amor/ódio, santidade/luxúria e Deus/Diabo. É preciso frisar que o *Èsù Elégbé* dos iorubás, chamado *Legba* na tradição fon da Costa de Benin – Nigéria exerce múltiplos papéis, sendo rico em contradições e frequentemente cheio de paradoxos. Ao mesmo tempo, ele é o intermediário entre os deuses, o comunicador e o senhor do acaso no destino das pessoas. Os primeiros dicionários de iorubá redigidos pelos missionários europeus, sobretudo, franceses cristãos, em meados dos anos 1850, já identificavam *Èsù* a Satã. *Èsù* foi identificado como o “deus do mal”, o erro, o dano à existência (BASTIDE, 1983).

No Dahomé, por exemplo, o *Legba* traduzido para o francês significa “Diabo”, o “supremo poder do mal”, o “*Sátáni*”. Fica evidente a oposição clara ao Deus hebraico-cristão (CAPONE, 2004, p. 55). Reza a cultura dos iorubás e dos fons que *Èsù-Legba* é a “cólera dos deuses”. É a um só tempo “oficial de polícia”, “carrasco” e “agente provocador” e, sem ele, a comunicação entre os homens e os deuses teria sido perdida para sempre (CAPONE, 2004, p. 56). Viajantes no século XIX viram nos festivais anuais em honra a *Èsù* em Oyó e Ilé-Olují – Nigéria, mulheres consagradas a *Èsù* desfilando em procissão. *Èsù* também é simbolizado entre os iorubás por um casal, *Èsù-Elégbá* e sua mulher. A mulher mítica de *Èsù* chamada *Agbèrù* (aquela que recebe os sacrifícios), bem como as imagens femininas de *Èsù* também aparecem nessas culturas. *Legba* também tem representação feminina. Viajantes e missionários no ano de 1864 também viram imagens femininas de *Èsù* com seios bem

projetados e bastante rosados. Nos altares de *Legba* identificaram também a presença de estatuetas representando as mulheres de *Legba* (CAPONE, 2004, p. 60-61).

Na perspectiva de Silva (2013a, p. 1087), a utilização do termo Exu como sinônimo de Diabo, foi resultado de um “círculo vicioso hermenêutico” desenvolvido com a chegada do cristianismo à África no século XVI. Na cultura irorubá, Exu é o patrono da cópula, responsável pela sexualidade. É aquele que rege a atividade sexual, garante a eternidade do humano. Tais aspectos foram vistos pelos olhares ocidentais como partes de uma entidade “sexualizada” e, por isso mesmo, demoníaca. Outro registro foi acerca dos sacrifícios oferecidos ao Exu como animais e aguardente e tido como protetor do lar, cuja estátua de *Elegbá* feita de barro em forma humana era posta nas entradas das casas (VERGER, 2000; PRANDI, 2001, p. 47-52).

De notar que as gravuras, de Príapo⁸², por exemplo, e a do Demônio⁸³, passaram a ser para os cristãos, sobretudo os da segunda metade do século XIX, as duas qualidades de Exu envolto nos polos antitéticos enunciados acima: sexo/pecado, luxúria/danação, fornicção/maldade e infernal/satânico (PRANDI, 2001, p. 49). Assim, Exu nunca mais se livraria desses rótulos impostos pelo Ocidente cristão, reforçados nas últimas décadas pelo pós-pentecostalismo⁸⁴. Segundo Sanchis (1997, p. 109), os Exus na Umbanda, por exemplo, são “adorcizados” para serem triunfalmente “exorcizados” nos cultos pós-pentecostais. Neste caso, houve uma apropriação com uma inversão de sentidos reconstituindo assim, o terreiro no interior desses cultos.

82 Deus da fertilidade na mitologia greco-romana. Uma de suas imagens é um pênis avantajado, desproporcional ao corpo. Um dos hinos transcritos por Oliva Neto (2006, p. 255) bastante conhecido na literatura antiga e na religião romana diz o seguinte: “Salve, Priapo, santo pai de tudo! // Salve! Dá-me a florida juventude, // dá-me que eu possa dar prazer, com falo // resoluto, a meninos e meninas, // e com gostosos jogos, brincadeiras // dissipe as aflições malsãs ao espírito; // e que eu não tema o peso da velhice // nem me oprima o pavor da triste morte ;; que leva à ínvita morada – o Averno - // onde o rei pune os manes, meras falas, // e de onde o fado diz ninguém voltou // jamais. Salve Priapo, santo pai, // Salve! (...)” (OLIVA NETO, 2006, p. 255). Príapo era muito próximo dos humanos, deus presente no cotidiano das pessoas. A semelhança com Exu não foi uma mera coincidência.

83 O diabo foi representado iconograficamente em pinturas variadas. Suas imagens ganharam popularidade principalmente na Idade Média, Renascimento e Romantismo. C.f.: DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente - 1300-1800**: Uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 1989. NOGUEIRA, Carlos R. F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru, Edusc, 2000. Segundo Nogueira, “(...) o demoníaco torna-se o símbolo do Romantismo: demoníaco como paixão, como terror do desconhecido, como descoberta do lado irracional existente no homem: a explosão da imaginação contra obstáculos excessivos da consciência e das leis” (NOGUEIRA, 2000, p. 104-105).

84 Optei utilizar a expressão cunhada pelo meu Professor de História do Protestantismo, SIEPIERSKI, Paulo. “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”. **Estudos Teológicos**, 1997, v. 37, p. 47-61. Para ele “O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente” (p. 52). Segundo ele, há mais ruptura do que uma continuidade com o pentecostalismo clássico. Identifico-me também com as terminologias de SILVA (2005), liturgias “afro-pentecostais” e Ari Oro (2006), com o “neo-pentecostalismo macumbeiro”.

Tudo leva a compreender que a influência do catolicismo romano fez com que o interior da Umbanda se dividisse contribuindo, assim, para a demonização do seu Orixá mensageiro. Para Verger (2002, p. 79-80), a sincretização de Exu com o Diabo também se deu tanto no Brasil como em Cuba. Esse sincretismo com o Diabo representado brandindo o tridente de ferro é uma reinvenção à moda brasileira legitimada pela hegemonia cristã e absorvida pelos adeptos das religiões de tradição africana, principalmente, em meados do século XX com a organização da Umbanda. Considerada por alguns autores, uma religião tipicamente brasileira – seria um “palco do Brasil” cheio de personagens cotidianos. Teve que passar por algumas mudanças para se adequar ao novo contexto cultural brasileiro, hegemonicamente cristão.

Diante da forte repressão de ordem sexual existente e do predomínio teológico judaico-cristão, acima de tudo, católico, os Exus tiveram rabos, garfos e chifres reforçados e, até mesmo, pés de bodes e cores de sangue acentuadas (LODY, 1985, p. 20-21; 48-49; SILVA, 2012, p. 1101). Apesar da incorporação cristã, a Umbanda, na verdade, nunca conseguiu se cristianizar completamente (PRANDI, 2004, p. 80; NEGRÃO, 1996, p. 203), pois sempre afirmou trabalhar somente para o bem, mas foi influenciada diretamente pela noção do bem e mal, conforme o ideal da magia. Aquele ilícito ou não aceito socialmente, território este, chamado de magia negra ou Quimbanda, muito explorado por Ortiz, permeou o território mágico-religioso da Umbanda ao longo da história (ORTIZ, 1991, p.125-162). Vale lembrar que o ambiente cristão-espírita também contribuiu para essas mudanças sofridas neste fazer e refazer da sua cosmologia mítica relida.

O chamado processo sincrético representou uma “antropologia da mudança”, a qual embalou uma ordem tradicional existente, para em seguida, recolocá-la em um ambiente diferente com outra ordem. Aí estão os contrastes desses novos itinerários religiosos sofridos: catolicismo popular e manifestações de matriz africana (CANEVACCI, 1996, p. 35). Por isso, esse processo não pode ser visto de maneira simplista. Segundo Canevacci, o território brasileiro foi bastante favorável ao fenômeno do sincretismo religioso, pois mitos, ritos, divindades, cosmogonias e filosofias de origem africana adaptaram-se às formas católicas com o intuito de se tornarem aceitáveis na sociedade, dirigindo-se para a cultura e a comunicação com aquela realidade trivial (CANEVACCI, 1996, p. 20-22). Para Sanchis, “a figura do Exu sofreu uma cristianização paradigmática, afastando-se da função verdadeira do Exu nas tradições africanas que era de orixá intermediário entre os deuses e os homens; um ambivalente, contaminado-se pelo Diabo católico” (SANCHIS, 1997, p. 106).

No processo do dinamismo religioso em suas relações Orixás-indivíduos e mercenarismo ritual na iconografia afro-brasileira ao longo da história, Exu foi colocado com todos os caracteres do Diabo dos cristãos. A partir de Lody (1983, p. 15-20), percebo que os diferentes contextos socioculturais acabaram favorecendo a moldagem às novas realidades, mas sem perder os signos de identidade e vínculo original do Orixá. Esse processo de ressignificação de Exu foi a roupagem nova dos seus símbolos. Houve intencionalidade social em pintar Exu de vermelho atribuindo-lhe rabo, chifres, tridentes e pondo-o no interior da cosmologia afro-brasileira a africanidade duvidosa e ortodoxia de culto fragilizada. Exu foi esculpido em madeira ou ferro batido rediscutindo sua identidade e aflorando a personagem diabólica. Lody (1983) escreve ainda que todo o processo de interpretação de Exu favoreceu a aproximação cada vez mais do diabo dos cristãos exposta na adversidade imaginária dos terreiros brasileiros. Tem-se uma similitude particular exclusivamente ligada ao mal/diabólico/infernal. O aspecto viril de Exu com seu falo desproporcional ao corpo acabou dinamizado. Os ferros forjados existentes nos terreiros também trazem uma indicação de sexualidade, do poder sexual penetrante no rito. Tridente e chifre a meu ver, conservam características fálicas e de poder/ação.

O contexto das religiões afro-brasileiras em Alagoas no início do século XX trouxe os Tombos 124-131 da Coleção Perseverança, do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas – IHGAL, apresentados no texto de Fernando Andrade (2015, p. 250-257) que são os ferros de assentamentos do Orixá *Legba* do fon *Legba*, unidente-tridente-quadridente. Segundo ele, representam o falo e a fecundidade. Suas variantes: *Elebá*, *Elequá*, *Lebá*, *Léqua* e *Elebara* estavam presentes no culto à *Legbá*, no ano de 1912. Andrade (2015) afirma também que as bases circulares apoiadoras da haste vertical de onde saem as pontas chanfradas com bicos pendendo para fora são uma representação do caráter fálico do Orixá. Para Bastide, “Exu muitas vezes é representado com chifres; mas estes não são senão símbolos de poder ou fecundidade, com todos os chifres (...)” (BASTIDE, 2001, p. 162-163).

No campo de pesquisa, o ideário sexual encontra ressonâncias variadas, conforme veremos posteriormente. O desempenho sexual de Exu é uma afirmação do seu caráter de truculência, atrevimento, sem-vergonhice e deturpador do decoro. Seu poder sexual é uma leitura explícita não necessariamente ligada à prole ou procriação, mas à sexualidade gritante por meio do seu porrete/*ogó* criador, corpo despido, sensualidade penetrante e virilidade exacerbada. Bastide escreveu que “(...) O membro viril de Exu, tanto quanto seus chifres, nos

parecem, pois, responsáveis por identificação brasileira com o diabo” (BASTIDE, 2001, p. 163).

Os santuários de Exu em África iorubá são geralmente construídos com montes fálicos de terras colocados na entrada das casas, no mercado e nas encruzilhadas. Figura masculina e feminina ou hermafrodita segurando os seios nas mãos, com um pênis permanentemente ereto, compartilhando o impulso sexual insaciável estando em busca constante de gratificação sexual. Ele transcende fronteiras de gênero (PELTON, 1989, p. 120-130). As metamorfoses culturais circundam a figura de Exu desde os tempos mais remotos no continente africano. Narrativas e mitos orais perpassam os limites histórico-temporais que vão do contexto iorubá (*Eshu*) aos povos do Benin/Daomé (*Legba*). Faz-se necessário citar dois mitos acerca de Exu das dezenas existentes, para assim compreender sua natureza multiforme. O caráter insaciável de Exu no mito “*Exu come tudo e ganha privilégio de comer primeiro*” e “*Elegbara devora a própria mãe*” é percebido aqui:

Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. (...) Quanto mais comia, mais fome Exu sentia (...) Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia e acabaria por comer até mesmo o céu. Tempos depois nasceu Elegbara, filho de Orunmilá. Para espanto de todos nasceu falando e comendo tudo que estava diante de si. (...) Sua fome era insaciável, tudo o que pedia, a mãe lhe dava, tudo o que lhe dava a mãe, ele comia. Já não tendo como saciar a medonha fome, Elegbara acabou por devorar a própria mãe (...) Ainda com fome Exu tentou comer o pai. Mas Orunmilá pegou da espada e avançou sobre o filho para matá-lo. Exu fugiu sendo sempre perseguido pelo pai. A perseguição ia de Orum em Orum. A cada espaço do Céu, Orunmilá alcançava o filho, Cortando-o em duzentos e um pedaços (...) Como não tinham saída, resolveram entrar em acordo. Elegbara devolveu tudo o que havia devorado, inclusive a mãe. Cada Iangui poderia ser usado por Orunmilá como sendo o verdadeiro Exu. E Iangui trabalharia para Orunmilá, Levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens. Em troca, em qualquer ritual, Elegbara seria saudado sempre antes dos demais (...) São muitas as tramóias de Exu. Exu pode fazer contra, Exu pode fazer a favor. Exu faz o que faz, é o que é (PRANDI, 2001, p. 42; 49; 70).

O comer aqui define Exu, sua identidade, sua representação social. Ser insaciável e sempre disposto a comer o que encontrar pela frente. A comida define sua personalidade. Não é por acaso que nos discursos das lideranças umbandistas viçosenses Exu precisa de comida/alimento para atuar nas resoluções dos problemas. Pai Bastinho disse “ele pede sua comida para ficar forte e resolver os problemas postos diante dele” (FREITAS, 2018). Para a Mãe Tonha “ele pede comida sempre e o filho de santo tem que alimentá-lo para ele ficar com

força e o filho de santo também ser fortalecido” (ARAÚJO, 2017). A comida pra Exu também foi ouvida na voz do Pai Balaio, pois Exu “fica forte com comida. Tem que dar comida pra ele para ganhar força e agir com rapidez nas demandas advindas para ele resolver” (SANTOSa, 2018). Mãe Ana disse que “Exu cobra sua comida, cobra suas oferendas a fim de ficar mais forte e trabalhar pesado nos problemas que ele recebe” (SANTOSb, 2018). O outro mito é apresentado por Verger (1997) retratando um Exu que também come com apetite inesgotável e sede insaciável:

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás. Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas. Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente! Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje! Se zanga-se, ele sapateia uma pedra na floresta, e esta pedra põe-se a sangrar! Sua cabeça é pontuda e afiada como a lâmina de uma faca. Ele nada pode transportar sobre ela. Exu pode também ser muito malvado, se as pessoa se esquecem de homenageá-lo. É necessário, pois, fazer sempre oferendas a Exu, antes de qualquer outro orixá. A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. É bom fazer-lhe oferendas neste dia, de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto. Certa vez, dois amigos de infância, que jamais discutiam, esqueceram-se, numa segunda-feira, de fazer-lhe as oferendas devidas. Foram para o campo trabalhar, cada um na sua roça. As terras eram vizinhas, separadas apenas por um estreito canteiro. Exu, zangado pela negligência dos dois amigos, decidiu preparar-lhes um golpe à sua maneira. Ele colocou sobre a cabeça um boné pontudo que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo. Depois, seguiu o canteiro, chegando à altura dos dois trabalhadores amigos e, muito educadamente, cumprimentou-os: ‘Bom trabalho, meus amigos!’ Estes, gentilmente, responderam-lhe: ‘Bom passeio, nobre estrangeiro!’ Assim que Exu afastou-se, o homem que trabalhava no campo à direita, falou para o seu companheiro: “Quem pode ser este personagem de boné branco?” “Seu chapéu era vermelho”, respondeu o homem do campo à esquerda. “Não, ele era branco, de um branco de alabastro, o mais belo branco que existe!” “Ele era vermelho, um vermelho escarlata, de fulgor insustentável!” “Ele era branco, trata-me de mentiroso?” “Ele era vermelho, ou pensas que sou cego?” Cada um dos amigos tinha razão e estava furioso da desconfiança do outro. Irritados, eles agarraram-se e começaram a bater-se até matarem-se a golpes de enxada. Exu estava vingado! Isto não teria acontecido se as oferendas a Exu não tivessem sido negligenciadas. Pois Exu pode ser o mais benevolente dos orixás se é tratado com consideração e generosidade. Há uma maneira hábil de obter um favor de Exu. É preparar-lhe um golpe mais astuto que-aqueles que ele mesmo prepara. Conta-se que Aluman estava desesperado com uma grande seca. Seus campos estavam áridos, a chuva não caía. As rãs choravam de tanta sede e os rios estavam cobertos de folhas mortas, caídas das árvores. Nenhum orixá invocado escutou suas queixas e gemidos. Aluman decidiu, então, oferecer a Exu grandes pedaços de carne de bode. Exu comeu com apetite desta excelente oferenda. Só que Aluman havia temperado a carne com um molho muito apimentado. Exu teve sede. Uma

sede tão grande que toda a água de todas as jarras que ele tinha em casa, e que tinham, em suas casas, os vizinhos, não foi suficiente para matar sua sede! Exu foi à torneira da chuva e abriu-a sem pena. A chuva caiu. Ela caiu de dia, ela caiu de noite. Ela caiu no dia seguinte e no dia de depois, sem parar. Os campos de Aluman tomaram-se verdes. Todos os vizinhos de Aluman cantaram sua glória: "Joro, jara, joro Aluman, Dono dos dendezeiros, cujos cachos são abundantes! Joro, jara, joro Aluman, Dono dos campos de milho, cujas espigas são pesadas! Joro, jara, joro Aluman, Dono dos campos de feijão, inhame e mandioca! Joro, jara, joro Aluman!" E as rãzinhas gargarejavam e coaxavam, e o rio corria velozmente para não transbordar! Aluman, reconhecido, ofereceu a Exu carne de bode com o tempero no ponto certo da pimenta (...) (VERGER, 1997).

Exu come tudo. Carne apimentada no ponto certo. É bastante ágil e sábio. Suas qualidades são infinitas. Exu é o que é. Recebe destaque nos rituais sendo saudado antes de qualquer outra entidade. As simbologias do comer podem ser ampliadas tendo em vista seu caráter multifacetado. Os estudos de Pelton mostram que o *Legba* no contexto Fon tem personificação clara da potência sexual masculina. Entre os iorubás *Eshu* é mais sério, truculento, vingativo, mas *Legba* entre os fon é uma criatura mais brincalhona. Seus modos obscenos e excessivamente sexualizados são ridicularizados e Ele “dança como um homem copulando”. Os iorubás enfatizam o Exu vingativo (atitude/ação) enquanto os fon pensam na qualidade (atributo/essência) de *Legba* (PELTON, 1989, p. 79-87; 130-131).

Verger (1997), percebeu o elemento sexual/cópula/procriação/fálico entre os fon em Abomé no ritual dos *Legbasi*, cujas cerimônias traziam um volumoso falo carregado debaixo da saia de palha dos participantes. Os *Legbasi* com seus bastões em formato de falo dançavam com mímicas eróticas erguendo o bastão de um lado para outro. Verger (1997) identificou o montículo de terra com um falo de tamanho respeitável e seus respectivos rituais como sendo um sinal de truculência. Para ele, os aspectos fecundidade/copulação são interpretações errôneas dos viajantes europeus. Além disso, disse que as estátuas eróticas traziam mais o espírito humorístico do que religioso (VERGER, 2000, p. 127). O impingimento de Exu no Ocidente, caracterizado como entidade do mal, da danação, da luxúria e hedionda, imputou-lhe a pecha do mal que durante a chamada história sincrética permeou o panteão afro-brasileiro. Frisou ainda que as atribuições a Exu do gênio libidinoso, lascivo, carnal, desregrado e imoral, deve-se à representação recebida como princípio de qualificações próprias, morais e intelectuais da sexualidade e reprodução humana (PRANDI, 2001, p. 47-49).

Assim, entendo que a dinâmica sexual de Exu também comporta seu lado diabólico presente nas traduções, bem como o masculino e feminino entrelaçados, sempre em constante

movimento. Em Exu tudo se cria, inclusive, a sexualidade, o amor, a paixão ardente e o sexo devorador. Eis o seu dinamismo.

2.2. Dinamicidade sexual de Exu: corpos em movimento

Numa canção popular yorubá descrita por Wescott (1962, p. 343-348), o pênis de *Eshu-Elegba* é uma ponte que parte na travessia do rio deixando as pessoas cair. Pênis responsável pelos sonhos imorais, pelas relações adúlteras nada convencionais. Instinto sexual capaz de envolver as pessoas proporcionando-as fertilidade. *Eshu-Elegba* é o violador de tabus. O dissimulador de discórdias, elemento perturbador da ordem, ícone da criação. O poder de criar está Nele.

Nina Rodrigues ao escrever sobre a mitologia nagô na segunda metade do século XIX, apresentou *Obatalá* e *Echú* ou *Elegbá* como responsáveis pela fecundidade e funções reprodutoras. *Elegbá* pertencia, segundo ele, aos prazeres sensuais, a luxúria. *Elegbá* era uma das divindades mais notáveis entre os nagôs, cujo culto era um dos mais difundidos entre os negros na Bahia. Ele também o identificou como uma divindade fálica iorubana tida como culto inferior na tradição gêge-iorubana na capital baiana, bem como a expressão de algumas beatas católicas na década em Salvador, ao se referirem assim a *Esú*: “*olha a tentação do demônio!*” Não descartou a influência direta dos ensinamentos católicos rígidos à época. A expressão das beatas religiosas proporciona entender o forte teor sexual que *Esú* tinha como característica no arcabouço mítico dos terreiros baianos. A “*tentação do demônio*” pode caracterizar desejos da carne, apetite sexual, libido, fraqueza da carne, vontade de pecar, cometer imoralidade, ter com demônios, desviar-se do *Esú* tentador. A tentação de *Esú* seria basicamente não ter desejos sexuais, tampouco, se deixar levar pela tentação do *Orisá* rudimentar e selvagem (RODRIGUES, 2010, p. 246-249; 254). O alagoano da escola de Nina, Arthur Ramos (1934; 1935), segue na mesma esteira. Mutações e permanências do pensamento africano por meio do dinamismo e movimento, características ontológicas dele, proporcionaram a reconstrução simbólica do Orixá e seu reordenamento de crenças nos variados contextos brasileiros.

A dinâmica sexual de Exu sempre em movimento, perspicaz, ágil e dada às relações sexuais de troca pode ser percebida em outro mito na cultura nagô-yorubá apresentado por Prandi:

Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios. Obàtálá, o senhor do ‘Pano Branco’, ou seja, um orixá funfun que havia aprendido com Orúnmlá, outro orixá funfun, os segredos do oráculo de obis e dos búzios, e também a adivinhação através dos opelê, que somente os Babalaôs podiam jogar com esse opelê, ou seja, a cadeia de Ifá. Mas, muitos orixás queriam aprender com Obàtálá a arte de adivinhação que Orúnmlá havia confiado somente a Obàtálá. Um dos que queriam o tal conhecimento era Oxum, esposa de Xangô. E essa pretendia, a qualquer custo, aprender a arte da adivinhação que era de domínio exclusivo de Orúnmlá que havia apenas ensinado para Obàtálá. Exu muito atento e com o intuito de desarrumar as coisas, ao ver Obàtálá tomando banho despido no rio roubou suas vestes brancas que estavam numa moita. Exu ainda zomba de Obàtálá, dizendo: ‘O senhor do ‘Pano Branco’ ainda é senhor quando está sem roupa? Obàtálá, desesperado, começa a caminhar despido pela estrada afora e logo encontra com Oxum. Obàtálá conta a Oxum que Exu havia roubado suas vestes. Oxum, imediatamente, propõe-se a negociar com Exu a devolução de suas vestes. Obàtálá argumenta que com Exu seria difícil lidar. Oxum afirma que ela saberia lidar com o espertalhão. Mas, em troca, Obàtálá teria que lhe ensinar o segredo do oráculo, portanto, Oxum se aproveita da situação do rei nu e ainda chama atenção do rei, dizendo que era falta de decoro ‘um rei nu por aí!’. ‘Que vergonha!’. Obàtálá, não tendo outra alternativa, aceitou a oferta de Oxum, e esta então vai para encruzilhada atrás do travesso Exu. Exu, ao vê-la, ficou louco para ter relações sexuais com ela. Oxum rejeita e negocia com ele, sendo que a única negociação para recuperar as vestes de Obàtálá seria ter relações sexuais com o orixá fálico Exu. Oxum, não vendo saída, deitou-se na encruzilhada com Exu, assim, recuperou as vestes de Obàtálá. E este, ao ter suas vestes brancas de volta, por sua vez honrou o que havia tratado com Oxum, ou seja, ensinando-a todo o segredo do oráculo. Desde este momento, Oxum passou a ter o segredo do oráculo (PRANDI, 2001, p. 339).

O corpo despido em movimento, o desejo ardente de Exu pelo corpo de Oxum deitado na encruzilhada, bem como aquela relação sexual de barganha por meio da esperteza de Exu, poderá simbolizar o quanto Exu é dinâmico e interessado na sexualidade. Suas dinâmicas sexuais são circulares e se recriam em diferentes contextos e épocas.

No início dos anos de 1950, Waldemar Valente (1977) identificou no Xangô pernambucano imagens de Exu, em geral, bonecos de barro preto, em sua maioria, armados com tridentes de ferro ou sete espadas, boca rasgada de canto a canto e olhos incrustados com búzios. Suas imagens estavam numa casinha separada feita de pedra e cal, madeira e papelão. Em alguns terreiros suas imagens estavam fora do peji e em outras dentro (VALENTE, 1977, p. 80). Entendo que a atividade sexual de Exu também está na sua boca escancarada, olhos bem abertos e ferro fincado na terra demarcando domínio e atuação direta.

Segundo Capone, a identidade religiosa é sempre negociada, pois a posição estrutural de quem classifica e do que é classificado deve ser levada em conta. “Imbricação”, “misturada”, “traçada” e “bricolagem”, são o que melhor abrem horizontes de percepções das

práticas rituais afro-brasileiras, ou seja, o cruzado, o misturado aqui é sempre o outro no processo identitário negociado e fluido (CAPONE, 2004, p. 121-122). Os múltiplos olhares sobre Exu no interior dos terreiros, sobretudo, nas Ciências Sociais ao longo do século XX, só confirma o horizonte de percepções observado por Capone.

A chamada Umbanda Branca Espírita, a partir de influências diretas da teologia judaico-cristã e espírita francesa parece-me que se encarregou em embranquecer (ORTIZ, 1991), (“espíritos brancos – mais evoluídos”), o movimento religioso negro, das classes populares empobrecidas e periféricas, do terreiro do morro e das grotas, das vielas distantes das grandes metrópoles e do terreiro de chão batido em rincões interioranos Brasil afora. Quando se chega à Viçosa, por exemplo, é patente a influência desse processo histórico de tentativas de reelaboração cosmológica e reapropriação de elementos religiosos tidos por muitos como reordenadores de práticas ritualísticas. Como de costume, a figura de Exu foi a mais reelaborada, relida, ressignificada, recontextualizada e reordenada no arcabouço ritualístico dos terreiros. Padrões/valores sociais hegemonicamente aceitos foram imbuídos na maneira de ver, sentir, pensar e agir dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Por este motivo, tudo leva a crer que a “doutrinação/batismo” de Exu foi o ápice desse processo de inversão/transformação nos interstícios de um sistema espiritual bem orientado.

Em todas as regiões do país, o personagem Exu ainda provoca uma série de ressignificações na cosmologia afro-brasileira (TRAJANO, 2018a; 2018b). De acordo com Beatriz Dantas, as variações regionais efetuadas no Nordeste influenciaram diretamente na construção das “histórias dos terreiros”, histórias míticas sobrecarregadas de sentido. A estrutura social, política e econômica nos quais se acham inseridos os terreiros foi fator crucial para se compreender a busca e referência africanas na construção da história de cada terreiro (DANTAS, 1988, p. 59-62). Segundo a autora,

nessa perspectiva, a ‘história do terreiro’, que é sempre uma história oral, aparece como algo dado, sem se atentar para o fato de que aquilo que é retido pela memória e apresentado no discurso como a “história do terreiro” constitui versões que, não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras, são elaboradas dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será realçado ou não. Tais recortes se fazem em função dos interesses em jogo e dos objetivos visados, enfim, dentro da experiência social dos que contam a “história” hoje, pois o que é apresentado como um simples discurso sobre o passado termina agindo sobre ele, operando reconstruções, evocando identidades realizando, enfim, um trabalho de produção de “sentido” que visa legitimar ações no presente (DANTAS, 1988, p. 59-60).

Isto significa dizer que a presença da África é realçada na história dos ancestrais da Mãe de santo, da família e no próprio centro de culto. Os vínculos são estabelecidos desde a herança dos avós e famílias de africanos que deram origem ao terreiro. Assim, o presente é ligado ao passado o qual é remetido diretamente à África resultando em mais vínculos com as raízes religiosas. Não se trata de reconstruir apenas um passado distante e nostálgico, mas legitimar situações e relações sociais do presente através do mito de africanidade (DANTAS, 1988, p. 69-70).

Ficou clara em Beatriz Dantas (1988), a figura controversa de Exu nos discursos e práticas locais no contexto de Laranjeiras-Sergipe (1970). A desordem e a maldade adjetivavam o personagem Exu no contexto do terreiro por ela estudado. Os embates éticos entre os terreiros da tradição nagô (puro/tradicional) e da tradição toré (misturado), ficaram evidentes nos discursos das lideranças – a fala da Mãe Bilina comprovou isso nos anos de 1970. Exu ocupou lugar de destaque pela sua complexidade ritualística e divisão no modo de pensar da religião. Por um lado, Exu foi “convidado a se retirar”, por outro foi “convidado a entrar” na cosmologia religiosa. Nas páginas dedicadas especificamente a Exu (DANTAS, 1988, p. 125-130), percebi a imagem do mal e o aspecto da imoralidade. Desordem e maldade identificaram muito bem a. Exu foi apresentado como o diabo e o inimigo, o mal em pessoa. Os chamados pais de santo “torezeiros com Exu”, vistos pelo chamado “nagô puro”, foram tidos como “aqueles que trabalhavam para prejudicar os outros”, associando-os diretamente com a maldade (DANTAS, 1988, p.129-130).

No cerne dos discursos sobre as Entidades, foi a figura de Exu que criou o divisor de águas entre o nagô e o toré, entre o “puro” e o “misturado” nas terras sergipanas à época. No terreiro estudado por Dantas, o Exu dos “torezeiros” foi identificado com o diabo. Num dos rituais acompanhados de perto pela autora, a dança sugerindo licenciosidade e erotismo dissimulados através de umbigadas das mulheres batendo uma com as outras, sem a presença da incorporação, colocaram Exu para sair do terreiro, dominando-o. Nesta inversão de padrões proposta pelo rito, a mulher estava acima do homem, era mais forte do que ele. O fundo desse cenário foi a luta entre o Bem e o Mal, entre a Ordem e a Desordem implícita na oposição puro-misturado (DANTAS, 1988, p. 105-107).

Sigo no caminho do Guardiã da sexualidade. Bastide escreveu que nos Candomblés da primeira metade do século XX existiam estatuetas de Exu com caráter fálico - seu membro viril acentuado no interior dos terreiros (BASTIDE, 1989, p. 210-211). Em um dos múltiplos mitos sobre Exu, Ele está armado com seu falo gigante (porrete robusto) na encruzilhada,

afastando os indesejáveis e infortúnios e burladores de suas ordens expressas. Seu porrete é poderoso, guardião da encruzilhada, demarcador territorial (PRANDI, 2001, p. 40-42). A territorialidade de Exu é marcada pela presença do seu falo (porrete) correspondendo diretamente ao espaço familiar, lugar de proteção, lugar de sentido, base referencial reconhecida, gestão de espaço sagrado - lugar onde Exu tem total poder sobre ele (OLIVEIRA; COSTA, 2014, p. 96-98). Fertilidade, vida e abundância jorram a partir da encruzilhada. O cosmo religioso umbandista continuou com Exu sexualizando o caos e gerando prazer efervescente, sambando miúdo e com liberdade.

A infundável família de seres sobrenaturais permeou o imaginário mágico-religioso afro-brasileiro. A Pombagira apareceu com um dos contatos personalizados nesse processo de relações religiosas, como uma contraposição à figura de Yemanjá que no Brasil, se desafricanizou e espiritualizada, se transformou em “vibração do mar”. Isto significa dizer que Yemanjá foi moralizada (quase “assexuada”) assemelhada com Nossa Senhora da Conceição, enquanto a Pombagira passou a representar o erótico, os aspectos sexuais, o lado marginal da religião (AUGRAS, 2000, p. 31-32; 39-40). A Pombagira além de encarnar o estereótipo de prostituta também recebe a qualidade da mulher que se rebela contra a dominação masculina. Ela não é mulher de ninguém. Nos anos de 1920 e 1930, a Pombagira já estava nos cultos cariocas significando a negação da mãe de família, o poder sexual transbordante de não submissão (CAPONE, 2004, p. 109; 117-118; AUGRAS, 2000, p. 32-33; MONTERO, 1985, p. 205-230). A Pombagira é “síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais” (AUGRAS, 2000, p. 18).

Compreendo aqui, com base em Silva (2015), que os polos morais empregados às religiões afro-brasileiras em sua configuração religiosa e os polos patrimoniais disputados organizam-se num *continuum* de práticas, arranjos singulares e conteúdos intercambiáveis presentes em cada terreiro, cada qual com sua particularidade ritualística. Os reflexos desse processo histórico discutidos até aqui, foram percebidos no campo de pesquisa através do olhar das lideranças umbandistas, nas canções, tramas e trabalhos para os Exus no cotidiano dos terreiros, conforme se verá a seguir.

3. TOADAS, NARRATIVAS, TRAMAS E TRABALHOS DOS EXUS: O OLHAR DAS LIDERANÇAS UMBANDISTAS

“os Exus representam trabalho, cura, libertação, resolução de problema, trabalho espiritual pesado difícil de resolver, com Exu as coisas andam.”

(Mãe Ana, 49 anos, Viçosa/AL).

Para compreender a espiritualidade umbandista faz-se necessário adentrar no cotidiano dos terreiros e aprender com as lideranças⁸⁵. A dimensão sagrada e sua sensibilidade, sempre presentes, atendem às escutas sociais e necessidades humanas urgentes e que são recorrentes no território⁸⁶ sagrado. A compreensão se dá no vivido. Vida comunitária e pessoal não se separa. Cabe ao pesquisador tornar-se “carne e osso” conforme escreveu Silva (2006). É necessário estabelecer um diálogo e convívio mesmo antes do início da pesquisa para assim, escrever sobre sua cosmologia⁸⁷.

Há entre os terreiros a preocupação de trabalhar de “maneira organizada”. As lideranças têm essa preocupação de manter sua Casa com “ordem”. Num “toque” de Exu há muita dança, bebida, cigarro, brincadeiras e gargalhadas. Exus e Pombagiras descem a todo o momento. Consulentes acompanham o ritual. Os atabaques em ritmo acelerado envolvem a todos, atraem visitantes e consulentes que ficam aglomerados na porta e janelas. As forças espirituais atuam no corpo dos chamados “cavalos”. É dia de festa, em alguns casos tem muita comida. O terreiro acaba sendo um espaço de musicalidade, dança, hospitalidade, cores, alegria e coletividade. Cada um opera de maneira singular. É neste espaço que os atributos de

⁸⁵ Aprendo com Clifford que “a antropologia baseada no trabalho de campo, ao constituir sua autoridade, constrói e reconstrói coerentes outros culturais e eus interpretativos (...) contribuição específica da antropologia” é a “visão direta, baseada na experiência do outro concebido como sujeito”. Propõe-se, aqui, refletir brevemente sobre uma “escuta direta” desse Outro: um “prestar-lhe ouvido” e “doar-lhe papel” (CLIFFORD, 2002, p. 16-17).

⁸⁶ Schlögl, Filizola e Aquino (2010), escreveram que “tendo o território a estreita ligação com o controle de pessoas e de áreas podemos compreender que o território do sagrado funciona como um corte no espaço a fim de tornar claras as dimensões do poder que se exerce e, portanto, das atribuições sociais de cada membro e partícipe neste vinculação territorial. Isto não significa que todas as dimensões de poder na questão da formação do território são tornadas claras, pois algumas acontecem de modo oculto e por vezes, marginal. Mas, os elementos divinos estão presentes desde as mitologias até os rituais, onde os grupos reafirmam a soberania de atributos divinos que atuam sobre a comunidade, às vezes exigindo dela sacrifícios, ou trabalhos, mas por outro lado, oferecendo um tipo de proteção de caráter inigualável” (SCHLÖGL; FILIZOLA; AQUINO, 2010, p. 78). Essas dimensões serão trabalhadas no capítulo 4.

⁸⁷ Lendo Ortiz, (1991, p. 69-86) e Montero (1985, p.175-248), entendi que cosmologia pode significar todo o universo da religião representado em suas práticas, crenças, espíritos/entidades e costumes religiosos plurais.

Exu são ressignificados e revividos no cotidiano. Exus e Pombagiras estão “do lado de fora” dos terreiros, por isso, o lidar com a rua, com as encruzas, com a liberdade, é uma tarefa especial conviver com os ocupantes do *congá/canjira*⁸⁸.

As imagens dos Exus e Pombagiras presentes nos *congás/canjiras* retratam as cores fortes, vermelho e preto acompanhadas por garfos/tridentes, rabo fino comprido e pontiagudo, boca escancarada do canto a outro, seus seios descobertos e mãos “quebradas” no quadril, seios pontiagudos, coxas torneadas, cabelo preto e cavanhaque desenhado de Exu com seu sorriso com dentes longos, corpo malhado e autoridade à vista.

Ali notei o sexual presente nos corpos das imagens e suas simbologias sexuais⁸⁹. A mulher parece dominar o homem. Seu corpo demonstra autoridade e liberdade. O visitante se depara com o poder sexual de Exu, seu corpo exalando força, autoridade, poder, conquista, sensualidade, fertilidade e virilidade. Os seios da Pombagira expõem, ao mesmo tempo, autoridade feminina e exposição do corpo nu feminino sedutor. A energia sexual está presente. Tanto Exus quanto Pombagiras, em sua maioria, estão com seus corpos totalmente descobertos, pois ambiguidade e conflito constituem-se as ferramentas originárias dessas forças na religião. O poder sexual atende aos consulentes que procuram os terreiros desesperados para resolverem situações de conflitos matrimoniais, amorosos e familiares. Conversei com jovens a procura dos serviços mágicos-religiosos das Pombagiras. Pessoas cumprindo suas obrigações agradecendo pelo apoio recebido na vida amorosa. Outros presenteando com cigarros, bebidas, aves, dinheiro e utensílios variados. Visitantes atentos reverenciando as forças espirituais demonstrando respeito e submissão.

Exu, para muitos visitantes com quem conversei, entre os anos de 2009 e 2016, resolve os problemas mais complicados da vida. Com Ele “*ou vai ou racha*”. Uma consulente (2015) disse que a Pombagira “*quando coloca a mão a coisa anda*”. A força sexual é reconhecida ali. Exu opera em todas as situações da vida por mais complicadas que sejam. Uma coisa é certa, “*com Exu a coisa anda ou desanda de vez*” (2015). Do outro lado, as Pombagiras exalam sensualidade. Descem, sambam e espalham a beleza feminina no salão. Suas gargalhadas silenciam a todos. É preciso colocar os enfeites, oferecer bebida gelada e cigarro, pois “*lá vem mulher!*”. Diz uma das toadas da Pombagira Luziara: “*Mulher de zona é sofrida, é sofrida sim senhor, passa a noite nas calçadas esperando um amor*”. Diz ainda que sua fita vermelha dada um nó amarra um xodó, seu vestido costa nua atrai você e lhe chama

⁸⁸ Espécie de altar, quarto, espaço das imagens diversas ocupando lugar de destaque no terreiro.

⁸⁹ Vide Acervo Fotográfico.

de “gostoso” encobrindo-lhe com seus cabelos molhados. Pombagira tem seus cabelões, canta brincando com os consulentes no terreiro. Já a, Pombagira Maria Bernardo é uma autoridade no terreiro, pois em dia de saravá na Aruanda, ela canta: “*Mulher... mulher toma conta do teu marido, mulher, ele é bom na faca, eu sou no facão, ele é bom na reza, eu na oração*”.

Pombagira Sete Saias mora na encruzilhada e faz o que bem quiser. Liberdade é o seu instrumento de trabalho. Gira segurando seu longo vestido com uma das mãos e cantando forte. Cerveja gelada e cigarro não podem faltar, afinal, seu nome é Sete Saias e foi numa noite escura que ela fez uma jura. Outra coisa, a toada diz que ela bebe a noite inteira e só vai para casa quando o cabaré se fecha. Bebe uma, duas, três, e se alguém ousar “arretá-la” bebe quatro de uma vez, canta forte Sete Saias. Exu mulher é uma realidade. O hétero quando incorpora a Pombagira apresenta traços femininos, sensualidade explícita, em alguns casos, pede uma saia, laço e tiara na cabeça. Bebe cerveja numa taça e samba miúdo com uma mão na cintura “meio quebrada”. Aqui é a mulher que comanda a dança. É mulher de sete maridos e, ao mesmo tempo, de um homem só. Casais cumprem com suas oferendas aos espíritos a fim de receberem favores matrimoniais espirituais e materiais. Jovens querem recuperar sua grande paixão. Outros visitam a procura de um amor.

Aqui a dinâmica sexual de Exu na cosmovisão umbandista é revivida na música, na dança, na incorporação, no comunitário e nos serviços mágico-religiosos como caminhos de esperança para os problemas enfrentados. Os olhares acerca de Exu proporcionarão entender sua natureza sexual e ressignificações/recontextualizações sofridas no seu itinerário espiritual e atuação nos terreiros.

3.1. O olhar do Pai Bastinho

Sebastião Teixeira de Freitas (Pai Bastinho, 79 anos)⁹⁰, é uma das lideranças mais experientes da Umbanda em Viçosa. Pai de santo há sessenta anos, participa da religião desde os nove anos de idade. Seu terreiro, o *Centro Afro-brasileiro Abaça Nossa Senhora da Conceição*, sempre funcionou nas dependências de sua residência, na conhecida “Rua do Cravo”. Realizou atividade/festa pública até o ano de 2011. Por motivos de saúde e saída de muitos filhos de santo resolveu trabalhar apenas com atendimento privado e algumas celebrações esporádicas, mas não parou de atuar na religião e no serviço espiritual à sociedade

⁹⁰FREITAS, Sebastião Teixeira (Pai Bastinho). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro Abaça Nossa Senhora da Conceição, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [49:28mn].

em geral. Seu terreiro chegou a comportar cerca de sessenta filhos atuantes. Local simples e acolhedor com o *congá/canjira* no interior da sua cozinha, num pequeno cômodo no lado esquerdo da sua entrada, escuro e de pouca circulação de ar. Ali sentamos para conversar juntos das imagens dos Exus, dividindo espaço com outros objetos armazenados no local.

No quarto, foram encontradas várias facas, garrafas, chapéus, tridentes variados, quartinhas, cigarros, velas pretas e vermelhas, pratos de barro, latas de cerveja, um boneco preto de pano que segundo Pai Bastinho, representaria “*bruxaria*”, - estava num recipiente de barro ao pé de um tridente de ferro todo empoeirado o qual foi identificado como sendo um vodu, mas não quis entrar em detalhes, só afirmou trabalhar com ele. No pequeno quarto tem poucas imagens de Exus e Pombagiras. Exu Serra de Fogo logo na entrada próximo a um tridente ao lado das Pombagiras Das Rosas, Ana Lisa e da Maria Padilha, bem como a Sete Saias, ao lado do Seu Zé Pelintra ocupando o centro do altar. Boiadeiro ao lado do seu galo preto também preenche o lugar sagrado no Centro *Abaça*.

Pai Bastinho tem uma fotografia grande da Mãe Menininha de Gantois na parede do salão e disse ter grande admiração por ela, pois esteve com a mesma no início dos anos de 1980, em Salvador/BA. Admira o Candomblé baiano e suas várias nações. Tem apreço pelos terreiros que não perderam sua essência e disse também que pertence ao nagô antigo, dos seus antepassados e que procura guardar a herança histórica trazida pelos negros escravizados no território brasileiro. Além de Pai de santo bastante conhecido no município e região, foi responsável pelo Bloco Carnavalesco Cara Dura nas décadas de 1980-2000. Em janeiro de 2005 recebeu a Comenda da Ordem do Pinto (Associação Carnavalesca em Alagoas) em reconhecimento pelos relevantes serviços prestados ao município de Viçosa na área cultural e folclórica. Foi reconhecido pelo Pinto da Madrugada de Alagoas (tradicional bloco carnavalesco), como cavaleiro que preserva as raízes da cultura alagoana. De 2011 para cá o Bloco deixou de funcionar e no momento encontra-se sem atividade pública. Ele disse que o seu Bloco, herança familiar de quase um século, nunca teve ligação religiosa e nunca pertenceu ao seu terreiro, mas à sociedade viçosense. Segundo ele, sua atuação era político-social e não religiosa. Pai Bastinho aprendeu tudo por meio das tradições orais e convivendo diariamente com suas lideranças. Ele disse que no passado havia maior seriedade com as “*coisas do santo*”, se respeitava mais os trabalhos:

(...) naqueles tempos, há cinquenta ou sessenta anos, havia maior seriedade, compromisso, dedicação e dieta seguida à risca. Naquele tempo o Pai ou a Mãe de santo jogava o búzio, fazia chamada para fixar o espírito naquela matéria, era coisa muito séria. Mas, vejo hoje que muita gente faz uma careta

e já dizem que está incorporada, sem falar das Pombagiras que surgiram nos últimos anos, com nomes variados e que me trazem muitas dúvidas, afinal, compromisso que é bom, poucos têm e com Exu e Pombagira tem que seguir uma dieta, não é de qualquer jeito. A pessoa vestia a camisa da religião, zelava mais por ela, tinha mais respeito (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Na atualidade muitos Pais e Mães de santo não procuram cumprir suas “dietas” que devem ser feitas nos trabalhos dos terreiros, pois abstinência sexual, restrição com comida, cuidado com o corpo e com o espírito, principalmente, quando se trata de “matança pra Exu”, por exemplo, não são mais seguidas à risca como na época da sua juventude, afirmou ele. Segundo Pai Bastinho,

(...) antigamente, para você ter uma ideia, para se cortar um animal, por menor que fosse, por exemplo, um cágado (jabuti), você se preparava pelo menos, seis meses cumprindo aquela dieta que o espírito pedia para fazer. Não se cortava de qualquer jeito e nem se aprendia isso assistindo no celular. Hoje fazem de qualquer jeito, cortam de qualquer jeito e com frequência, entendeu? Não sei como isso acontece assim. Não tem mais a dieta daquela época (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Perguntei como seria esse tipo de dieta que está diretamente ligada ao rigor e seriedade dos rituais e práticas apresentados por ele, uma vez que a crítica aos modelos atuais foi acentuada, inclusive, criticando o que ele chamou de “*Umbanda de internet*”. Segundo ele, a dieta diz respeito ao cuidado do corpo,

(...) a pessoa não fazia sexo, não podia ter relações sexuais, tinha que se resguardar, guardar o corpo, se preparar para ficar forte. A pessoa não bebia, não fumava, não fazia coisa errada. Ela se preparava para a obrigação. Esperava que o santo pedisse, autorizasse fazer isso, aquilo. Eram seis meses antes e depois da obrigação que a pessoa fazia. Ai os Exus vinham, desciam para ajudar nos problemas apresentados. Tem gente que corta boi, bode, carneiro, cabra. Minha gente! Um corte desse tipo precisa de seis meses antes e depois de dieta. Tem que ter os dias certos dos rituais, seguir todo um calendário de atividades que gera muitos compromissos antes e depois do corte como já falei pra você. Parece que hoje em dia cortam por brincadeira, para querer aparecer e dizer que o Centro pode fazer, tirar foto, filmar e tal (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Há mais de sessenta anos, ainda adolescente, quando se realizava um corte de um animal para Exu era um processo que durava até seis meses antes e seis meses depois, mais ou menos um ano de preparação e dedicação àquela festa a ser realizada. As celebrações não eram feitas “*do dia pra noite*”. Requeria toda uma infraestrutura e intimidade direta entre o

filho de santo e seu Exu. Esperava-se a autorização dele, passava-se por uma “*dieta espiritual*”, se precavendo de muitas coisas até chegar aquele dia da oferenda. A festa não era de qualquer jeito, de toda forma como se vê hoje em dia por aí, diz Pai Bastinho. Ele faz uma crítica aos líderes que se preocupam com vaidade pessoal, com suas imagens e exibição dos seus terreiros. Ou seja, estão preocupados mais em aparecer bem e serem aceitos na sociedade, “*vejo tudo isso hoje em dia e fico revoltado*”. Conforme expressou,

(...) antigamente se cultuava a Exu de forma mais séria, muito diferente do que se presencia na atualidade. O que vem na minha imaginação é que nos anos de 1960 era muito diferente. Hoje em dia as tecnologias, o uso da internet, a facilidade de se encontrar tudo na internet, receitas prontas, tudo em forma de curso e aula, coisas que você assiste e lê no celular, tudo isso, deixa você se sentindo formado e conhecedor da religião. Naqueles tempos da minha juventude, não tinha essas coisas de assistir. Vejo hoje em dia líderes que não dão muita importância aos serviços espirituais, não querem ficar de pé e de prontidão diante de Exu até cumprir sua dieta. Aparece líder sempre bem arrumado, sempre preocupado com a aparência, todo enfeitado, realizando festas em seus terreiros com muita comida, bebida à vontade. Essas coisas não batem comigo, penso diferente (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Percebi na sua fala que os trabalhos espirituais requerem compromisso dobrado. Perguntei ao Pai Bastinho quem são os Exus e Pombagiras no seu ponto de vista e ele não titubeou em responder,

(...) os Exus são os empregados dos Orixás. Os Orixás são reis, rainhas e príncipes do nosso Pai Oxalá. A gente pede a eles para que autorizem aos Exus realizarem as petições. Todos os nossos pedidos são encaminhados primeiramente aos Orixás, chefes dos Exus, para que assim, os Orixás autorizem suas ações. Os Exus são submissos aos Orixás, sem eles, não podem fazer nada aqui na terra. Para fazer alguma coisa, tem que ter permissão dos seus chefes. Exu puxa mais para o sexo, mostra que é homem, tem força de homem. Ele é raparigueiro, fogoso, bicho danado. Pombagira é a força da mulher, liberdade, a deusa do amor, da paixão, das coisas de mulher, sabe? Não se prende eles não. Nos anos de 1960 eles baixavam na mesa branca, não existiam essas festas pra todo mundo ver não. Batiam-se palma baixinho e eles desciam todos no salão. Era algo mais sigiloso, até porque os delegados ficavam de olho e as polícias entravam se ouvissem barulho, era assim naqueles tempos. Sempre vi Exu, sempre teve no toque. Eu era criança e já os via baixando. São pesados de mais. Tem Exu que desce com muito alvoroço, ele é machão, forte, bravo, não gosta de muita brincadeira não, por isso tem muitos filhos que tem medo dele. Já vi médium fingindo que estava com Exu, mas que não era verdade, já andei por aí e presenciei essa cena. Exu é da esquerda, coisa de esquerda dos Orixás, entendeu? Exu dá, mas cobra e, quando cobra, é caro, sabe? Por isso é pesado. Ele é da farra, da bagunça, tem uma demanda muito grande de Exu, são muitos, não sei contar (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

De notar que o Exu “*raparigueiro*”, “*fogoso*”, “*bicho danado*” e a Pombagira “*força da mulher*”, “*liberdade*”, “*deusa do amor*” e “*da paixão*” aparecem na sua fala. Sua admiração por Exu é por causa dos seus feitos. Alguns respondem logo a petição, outros demoram por causa da demanda de serviços solicitados. Exu age diretamente no problema, Tranca Rua, Zé Pelintra, Bagaceira, Ventania, Sete Catacumbas, por exemplo, respondem na hora quando se faz a oferenda. Já as Pombagiras, Maria Padilha, Das Rosas, Do Pandeiro e Cigana desenvolvem os trabalhos solicitados com maior precisão. Conforme seu olhar,

(...) tem Exu que resolve logo seus problemas, mas tem Exu que demora em atender, pois tem muitas obrigações em outros centros para ele atender. Exu não se cansa de trabalhar, não é preguiçoso. Quando faz, faz. Por exemplo, Tranca Rua, Zé Pelintra, Bagaceira, Ventania, Sete Catacumbas, Zé da Pinga, Zé Bebinho, Pedra Virada, esses já me responderam rapidamente nos meus trabalhos eles descem e respondem com maior agilidade. Já as Pombagiras Maria Padilha, Analice, Das Rosas, do Pandeiro, Cigana, Sete Saias, também já trabalhei e fui atendido com força. Minha admiração é pela força deles, entendeu? Eles têm força espiritual, são do outro mundo, vêm para ajudar a quem deles precisam. Ajudam, mas também cobram de nós, por isso faz-se necessário cumprir suas obrigações corretamente (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Há um processo de troca nesta relação, pois se oferece a obrigação e se recebe a resposta das forças espirituais. Conforme visto acima, os Exus são mais “*pesados*”, sua vinda é com mais “*força*”. Eles “(*... vem das matas, dos rios, das encruzilhadas, das pedreiras, do campo, dos rios, do vento, dos cemitérios, das praias. Eles vêm de todos esses lugares, não têm morada certa não. Também vem do ar, das profundezas da terra (...)*)” (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho). Para ele, Caboclos e Orixás são mais leves, mais tranquilos no processo da incorporação. Disse também que tem muitos filhos de Umbanda que têm medo dos Exus, por esse motivo, muitos terreiros preferem trabalhar mais pra Exu, outros não dão muita ênfase. Isto é porque

(...) Exu é mais pesado. É muito diferente dos Caboclos, Orixás e dos Pretos Velhos. Significa dizer que a vinda dele vem com mais força, pega seu cavalo com maior autoridade, pesa muito, pega pra valer o corpo da pessoa e a mente da pessoa, sabe? Tem líder que não costuma trabalhar com frequência com Exu e Pombagira, outros já trabalham muito com ele. Vai depender de cada cabeça. Hoje em dia o que se vê é muita cachaçada, folia e festança nos terreiros. Há sessenta anos mais ou menos, quando Exu descia ele tomava uma ou duas doses, no máximo, três doses e pronto. O toque de Exu tinha que ser da *adigina*, a ordem que se dava dos Pretos Velhos e dos Orixás. Tem medo porque tem que cumprir uma dieta, às vezes tem preparo

de sete dias, vinte e um dias, seis meses, um ano. Gera um compromisso pesado, não de qualquer jeito. Tem terreiro que prefere trabalhar com Caboclos, pois a parte da esquerda é vista como a parte malvada. Parte da esquerda é do lado esquerdo dos Orixás, só fazem algo com autorização, coisa mais pesada, diferente da direita dos Orixás, Caboclos e Pretos Velhos (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Conforme sua fala, a Umbanda naquele tempo (anos 1960) era mais séria. Quando se retirava a carga através da oferenda o filho de santo tinha que ficar entre sete e vinte e um dias de dieta, não podendo fazer sexo e nem comer certo tipo de comida, marcava ponto nos dias certos e cumpria as obrigações dos santos nos dias e horários certos. Para “*fazer o santo*” naquela época requeria uma série de obrigações a serem cumpridas, existia uma lista de coisas para seguir, tudo tinha seu momento especial. Não ter relações sexuais, não se masturbar ou ter algum tipo de contato sexual era uma das obrigações da dieta pra Exu. O lado esquerdo da religião, nas suas falas, era mais forte neste sentido. Quando começamos a falar sobre a força sexual de Exu, sua relação com a sexualidade, com trabalhos de ordem sexual, coisas ligadas à sensualidade, ao erótico, à virilidade, ao sexo, Pai Bastinho enfatizou que Exu é uma representação direta do sexo masculino, traz a força do homem, sua virilidade, enquanto a Pombagira é a força da mulher, o poder feminino, a alma daquilo que é mulher que não se deixa prender por nenhum homem. Disse ainda que

(...) Exu traz a força masculina, a força do homem e a Pombagira traz a força feminina, a força da mulher. Sua ligação com as coisas do sexo é inegável. Quando uma mulher desanda no mundo, deixa o marido, pega homens e fica fogosa, é coisa da Pombagira. Já o homem que vive na bagaceira, é mulhereengo, sem poder ver um rabo de saia, vive à procura de mulher, de sexo desenfreado, é coisa de Exu. Acontece que traz também efeitos contrários, por exemplo, uma mulher pode ficar sem desejo de sexo, fria, sem apetite sexual, desenganada e o homem também pode ficar com impotência sexual, sem desejo algum por sexo. Outra coisa, se um homem receber Pombagira ou ser dirigido por ela, ele fica atrás de outro homem. Pombagira é da liberdade, mulher de sete maridos, de um ao mesmo tempo e de ninguém. Tem sensualidade e força sexual para atrair aos homens. Exu é namorador, raparigueiro, danado por mulher. Trabalhamos com serviços de ordem sexual, muita gente procura, já perdi as contas. Eles resolvem. Podem separar, ajuntar, resolver coisas do sexo, trazer de volta, amarrar, soltar, ir adiante no assunto, enfim, eles têm sim, ligação com coisas da sexualidade desde os tempos mais antigos. Exus e Pombagiras são conquistadores, sabe? (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Na sua fala, a dinâmica sexual dos Exu e das Pombagiras faz sentir no cotidiano do terreiro, uma vez que homem e mulher procuram os serviços mágico-religiosos de ordem sexual como respostas aos seus mais diversos problemas. A força sexual de Exu fica clara na

sua fala, bem como a sensualidade da Pombagira que traz de volta ou manda pra bem longe aquela paixão aflita. Ao conversamos sobre sexualidade, seguindo na sua esteira do processo de força masculina e força feminina, conforme assinalou acima, procurei entender acerca da homossexualidade no interior dos terreiros, uma vez que parte significativa dos terreiros é composta por homoafetivo, inclusive, algumas lideranças. Mas, busquei entender sobre a presença/incorporação de Exu e Pombagira a partir desse eixo temático. Segundo ele,

(...) Pombagira não baixa em homem-macho. Exu quando baixa em *gay* não baixa com a mesma força e potência ao baixar num homem-macho. Pombagira tem mais força em *gay* porque ela é força feminina. Exu tem potência sexual, ele é forte assim. Tem ligação com a paixão. Quem tem problema com paixão, com amor, procura os trabalhos das Pombagiras e dos Exus, eles trabalham com essas coisas também. Problema no casamento, na família, coisa mandada por uma namorada ou ex-companheiro, vem para o terreiro e aqui a gente joga e vê o que estar acontecendo. Essas coisas ligadas a esses assuntos são eles que trabalham que dirigem os trabalhos. Os seios da Pombagira descobertos estão para conquistar, atrair aos homens. Exu forte, sem camisa, barba feita e cabelo bem cortado, musculoso, pernas grossas, estão para atrair as mulheres. Eles são atraentes também, dançam, bebem, fumam, brincam, ora sérios, ora sorridentes. A Pombagira só baixa mais em *gay* pelo fato de dele ser ligado mais às coisas do feminino, coisas da mulher. Ela se identifica mais com ele, entendeu? Já Exu não faz muita distinção não. Baixa em todos. Pai de santo homem, casado, não baixa Pombagira por que a potência dele é de Exu é força de homem, entendeu como é? Mas, eu digo uma coisa, mesmo sendo homem mesmo, sabe, pode receber Pombagira também, é complicado (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Percebi o sexual na linha tênue entre o masculino e o feminino diante de uma fala conflitiva, ora baixa apenas em um, ora baixa em todos, enfim, ligação com o sexual existe de fato. Pombagira é dada ao sexo, aos prazeres sexuais. Exu segue na mesma linha buscando a liberdade sexual a todo tempo. Disse que a Pombagira, por exemplo, tem seus seios descobertos para seduzir aos homens, estão ali para atrair. Já Exu representa o homem-macho, aquele que também atrai mulheres. Ao falar sobre os trabalhos de ordem sexual, disse que dependendo de como se faz, podem acarretar numa série de infortúnios como, por exemplo, deixar um homem impotente ou uma mulher sem apetite sexual. Pode acontecer também de uma mulher ficar “*fogosa*” e “*atirada*” ao sexo, enquanto o homem poderá se tornar um “*raparigueiro*” desenfreado, pois

(...) quando se utiliza uma das imagens sexuais de Exu ou de Pombagira, velas que existem no mercado, num determinado serviço para a pessoa que procura, é para resolver coisas de paixão. Veja só, se uma vela com um

desenho de uma vagina for trabalhada de determinada forma, poderá significar que aquela mulher poderá ficar sem apetite sexual, sem desejo, ou pode ser ao contrário. Com uma vela de pênis pode ser a mesma coisa, fica impotente ou fica danado. Trabalhos existem dessa natureza colocando essas velas para as coisas do sexo, com disposição e sem disposição. Já fiz muitos trabalhos, mas não diretamente com esses elementos que vendem por aí, mas sei que existem e conheço. Já fiz um trabalho para um a mulher que desejava derrubar a amante do seu marido e deu certo, ele deixou de vez sua amante. Essa mulher veio oferecer uma cabra a Pombagira pela resolução do problema que lhe afligia há anos. O fechamento da história é que o cara largou a amante. O povo aqui vem buscar serviços das Pombagiras. Vem buscar serviços dos Exus. Pombagira é deusa do amor, ajuda muito, é deusa da maternidade, entendeu? (...) (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho).

Pai Bastinho tem conhecimento de muitos trabalhos desse tipo em Viçosa. No terreiro já foram realizados muitos dessa natureza sempre funcionaram. Na sua fala Exu também é mulher, junta e separa ao mesmo tempo. Ficou claro na fala do Pai Bastinho que Exu é “*bicho danado*”, já baixa com força, “*não pega leve não*”. É um espírito bastante carregado, por isso causa medo em muitos filhos de santo. É uma entidade que dá, mas cobra e, sua cobrança, é rápida e séria. Não costuma “*alisar a cabeça de ninguém*”. Ficou claro que Exu é da farra, é da festança, é da paixão, é dado ao sexo porque ele é “*mulherengo*”, “*conquistador*”, “*namorador*” e “*fogoso*”. Percebi que Maternidade, beleza, amor, sexo, paixão, liberdade, tudo isso está ligado a Exu e a Pombagira, isto é inegável.

Tenho convivido com uma liderança às vésperas de completar oitenta anos de idade com influências claras da religiosidade popular católica com devoção a Frei Damião, Nossa Senhora Aparecida e Padre Cícero, imagens bem visíveis no terreiro. Vive com seriedade a espiritualidade umbandista na liderança de mais de seis décadas. As imagens empoeiradas existentes na *canjira* aludem ao tempo histórico de atuação na religião. Os Exus e Pombagiras exibem seus corpos, seios e coxas torneadas como se encontrou em outros locais de culto. Os Exus acompanhados de tridentes encobertos com colares pretos e vermelhos, facas, garrafas de cachaça, maço de cigarros, tigelas, latas de cerveja e outros objetos armazenados no quarto compõem o ambiente sagrado. Tudo ali guardado pertence a Exu.

O maior público do terreiro é feminino. Terreiro discreto já no final de sua residência, sem nenhuma identificação externa, próximo ao centro da cidade. Rua movimentada e estreita, um terreiro cercado de vizinhos por todos os lados. Quem chega à porta não suspeita de ter instalado ali um terreiro de Umbanda há mais de seis décadas. Só quem conhece o Pai Bastinho sabe que ali funciona uma Casa de Culto Afro-brasileiro. Atualmente tem sua clientela que busca seus trabalhos espirituais semanalmente. O terreiro permanece organizado

com seus objetos religiosos, flores e cortinas, mesa, cadeiras, quadros e placas indicando valores dos trabalhos realizados, espaço bastante acolhedor. Pai Bastinho continua atendendo a consulentes de Viçosa e de municípios vizinhos vindo até gente da capital Maceió buscar seus serviços espirituais.

Ali percebi a atuação clara de Exu no cotidiano das pessoas. Serviços espirituais acontecem semanalmente. Exu resolve problema amoroso e serviço de ordem pesada. Pombagira atrai curiosas. Uma dinâmica sexual circulante nos objetos que organizam o espaço sagrado. Objetos pontiagudos simbolizando a atuação de Exu em todas as direções, bem como os colares que lançam os pedidos dos seus consulentes trazendo-os ao seu encontro. Nas saias das Pombagiras o sensual toma conta do espaço provocando querer mais, estar mais e sentir mais vontade de desejar incontrolável. Senti a força sexual de Exu vitalizando os elementos religiosos e espiritualidades à procura de resoluções para os problemas diversos, sobretudo, de ordem amorosa. As dinâmicas sexuais de Exu naquelas facas cortantes, abrindo caminho, perfurando, cortando para comer, juntar e separar o que se cortou, bem como o tridente penetrante indo no mais infinito desejo do coração sedento foi marcante durante o convívio com o Pai Bastinho.

3.2. O olhar da Mãe Ana

Desta vez sentei com a senhora, Ana Maria Nunes dos Santos (Mãe Ana, 49 anos)⁹¹, líder do *Centro afro brasileiro São Jorge* desde o ano de 1995, na conhecida “Rua do Paredão” da “Linha do Trem”. Seu terreiro funciona ao lado de sua residência num espaço razoavelmente grande, ventilado e bem dividido. É formado por cerca de quarenta filhos de santo, sendo a maioria mulheres com faixa etária que varia entre dezoito e setenta e cinco anos. Na parte da varanda que margeia a rua estreita, nada identifica que ali funciona um terreiro de Umbanda. Desde criança, com apenas sete anos de idade, no dia nove de abril de 1972, Mãe Ana já conversava e via seu Zé Pelintra no terreiro do seu tio João Belo. A religião sempre esteve presente na família. Disse que foi atacada por Seu Zé Pelintra quando ficou com suas duas pernas sem movimento, desacordada. Foi preciso ser “*calçada*”⁹² para que

⁹¹ SANTOSb, Ana Maria Nunes dos. (Mãe Ana). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro São Jorge, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [45:34mn].

⁹² Espécie de proteção, “blindagem”, força diante das adversidades, infortúnios. Pode simbolizar “receber poder espiritual”, autoridade na religião. Trata-se, segundo ela, de iniciação na religião e fechamento de corpo ao mesmo tempo.

suas “*correntes*” não fossem “*suspensas*”. Ela foi “*atacada*” fortemente por forças espirituais. Mãe Minervina, Mãe de santo do Pai João Belo, há quarenta anos, “*calçou*” seu corpo firmando suas correntes espirituais. Mãe Ana também recebeu ensinamentos no Centro afro-brasileiro Senhor do Bonfim da Bahia, da experiente Mãe Nazaré, na conhecida “Praça da Cavalhada”, no Mutirão.

Sentamos ao lado da *canjira* e Mãe Ana já começou dizendo que os Exus são “*trunqueiros*”⁹³ de trabalho, Eles “*truncam*” fortemente. Para ela,

(...) são meus trunqueiros de trabalho e das respostas aos trabalhos realizados. Eles são os cavaleiros dos santos, dos Orixás. São empregados dos Orixás. Os Exus são comandados pelos Orixás, estes não fumam, não bebem, são diferentes dos Exus e das Pombagiras. Apenas os Pretos Velhos dão um trago no cachimbo. Já a parte dos Exus, eles gostam de beber, de fumar e só realizam algum trabalho se receber autorização vinda dos santos. Eles são cavaleiros dos santos. Os santos permitem fazer isso, aquilo. Tudo vem das ordens diretas dos Orixás que comandam todos eles. Se os Orixás não aceitarem seus pedidos, nada feito. Toda obrigação que é preparada tem quer ser oferecida primeiro para os Orixás e depois para os Exus. Os Exus trabalham para os Orixás, trabalho pesado, coisa de trunqueiro mesmo. Nunca se corta pra um Exu pra deixar um santo pra trás. Pede ao santo proteção e ele envia Exu para resolver logo. Ele é enviado para resolver as cargas pesadas, as coisas mais pesadas. Ele resolve problema espiritual, carga espiritual para truncar. As demandas vêm e os Exus resolvem, eles são de resolver os problemas (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Mãe Ana disse que os Exus são seus companheiros para todo tipo de trabalho, cavaleiros dos santos. Percebi uma hierarquia clara em sua cosmologia. Perguntei de onde vinham os Exus, suas moradas e Mãe respondeu dizendo que

(...) Eles vêm das encruzilhadas, dos ventos, dos campos, das águas, dos cemitérios, vêm da magia negra, da esquerda, vão no inferno. Por exemplo, quando uma pessoa vem resolver uma carga pesada com Seu Boiadeiro, ele é da paz, ele não se dirige ao inferno, ele não vai lá resolver, então pede para outro Exu ir resolver o problema nas profundezas. Exu Tiriri e Exu Toquinho não gostam de ver luz, eles atendem ao Seu Boaideiro e Boiadeiro resolve o caso de uma pessoa perturbada que não quer saber de deus, entendeu? É assim, a parte da esquerda é para lidar com essas coisas, com essas questões infernais. Os Exus não têm morada, são de todos os lugares, vivem perambulando de um canto a outro. São das esquinas, são da parte ebórica, esquerda, do outro lado, dos infernos tem alguns (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

93 Do verbo truncar, separar do tronco, cortar, retirar uma parte, mutilar, apertar ao máximo, fechar totalmente, calcitrar. Entende-se que a Mãe Ana quis dizer que Exu corta verdadeiramente todo tipo de trabalho, corta pelo tronco toda demanda advinda. Exu fecha o cerco.

De notar as expressões referentes ao inferno dos cristãos para falar da linha de esquerda da religião, ressignificações presentes no campo. Mais adiante, a partir da sua fala inicial identifiquei os Exus dados ao trabalho, cura, libertação, resolução de problema, trabalho espiritual pesado, difícil de resolver: “*com Exu as coisas andam*”. No município de Palmeiras dos Índios/AL⁹⁴, por exemplo, Mãe Ana acompanhou um caso familiar em que um jovem, cunhado de um dos membros da família, antes de morrer precocemente, vítima de infarto, disse que após sua morte perturbaria toda a família. Mãe Ana disse,

(...) vou te contar um caso que ocorreu aqui no meu terreiro com uma família do município de Palmeiras dos Índios que veio desesperada buscar ajuda. Dirigi-me até o município por algumas vezes e aconteceu o seguinte: um rapaz muito louco, cunhado de um jovem, que morreu de infarto dizendo que quando morresse viria perturbar toda a família, inclusive seu cunhado, esse jovem que veio desesperado buscar meus serviços. Fui lá realizei alguns trabalhos na casa dele e depois ele veio ao meu terreiro muito mal. Chegando aqui ficou totalmente perturbado, foram necessários seis homens para segurá-lo. Isto ocorreu numa segunda feira. Na quarta feira sua família veio me buscar e fomos às pressas até sua residência. Chegando lá por volta das 7:h passei o dia todo trabalhando só chegando em casa por volta das 21:h. O trabalho foi feito e ele ficou curado e liberto do mal que lhe atormentava há meses. É por isso que quando eu penso em Exu logo vem à sensação de uma força que cura, que resolve problemas impossíveis para os médicos, para os humanos. Tem problema que só resolve no terreiro com trabalho espiritual pesado. Os Exus estão aí para resolver, para trabalhar mesmo (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Outros casos espirituais oriundos dos municípios de Arapiraca, União dos Palmares, Maceió, Chã Preta, região rural de Viçosa como os povoados de Anel e Bananal, já chegaram no Centro afro-brasileiro São Jorge. Mãe Ana disse que todos os trabalhos foram realizados com as forças dos Exus e das Pombagiras, pois eles não hesitam em trabalhar, uma vez que eles representam para ela “*trabalho de cura*”. Os Exus trabalham sem parar, mas em contrapartida, requerem obrigação, requerem alimento e muitos filhos de santo não cumprem isso, não cumprem com suas obrigações que precisam ser seguidas à risca. Por este motivo, existem muitos filhos de santo que não gostam de trabalhar com a linha de Exu, pois acham muito exigente e pesada para seguir. Segundo Mãe Ana,

(...) muitos filhos de santo não gostam de trabalhar com a linha dos Exus porque eles são pesados. Têm medo porque eles são muito pesados. Muitos

94 Situado a 33 km de Maceió e 43 km de Viçosa

filhos de santo não têm preparação para trabalhar com eles. Não preparam o corpo, não cumprem com as obrigações, não seguem seus caminhos ordenados. Deixam de cumprir com suas obrigações, então os Exus marretam mesmo, dão cassete neles deixando doente, fechando caminhos, deixando-as perturbadas, desmaiando, agoniadas na vida. É preciso fazer limpeza, dar obrigação, cumprir com os trabalhos solicitados para que sejam libertados. Exu come, precisa de comida, tem que ser alimentado por aqueles que precisam dos seus serviços, sabe como é? Os Exus dão lapada, dão cassete na pessoa, são pesados, aí vem muita coisa ruim pra cima da pessoa, por isso que tem muita gente com medo de trabalhar com eles. Quando Exu baixa é uma agonia muito grande no corpo, a pessoa fica toda desajeitada, processo doloroso, por isso tem gente que reluta para não incorporá-lo, sabe? (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Exu precisa de comida. O filho de santo tem que alimentar cada um. Depois da comida oferecida, vem libertação, força e cura. Tanto o filho de santo quanto Exu, ambos acabam recebendo força, energia, revitalizam-se para enfrentar as dificuldades, os problemas no cotidiano. Há quarenta anos, ainda criança, via Exus e Pombagiras no terreiro “*baixando*” nos filhos de santo. Pai João Belo, seu tio, certa vez resolveu abandonar os serviços religiosos, fechando seu terreiro, não trabalhando mais. Os Exus, segundo Mãe Ana, “*passaram/mataram*” seu tio, pois quem trabalha com Exu, jamais poderá abandonar o seu serviço/destino traçado. Para ela, vem de nascença, não é algo adquirido, a pessoa vem de berço com o dom, por isso, não pode se livrar dele. Assim acontece com aquele que resolve negar seu dom espiritual, daí vem a cobrança sobre ele. É por isso que os Exus são de carga pesada, afirmou ela. Sua admiração por Exu vem desde os sete anos de idade,

(...) eu admiro os Exus porque eu vejo prova. Antigamente eu queria desistir, eu não acreditava muito nessas coisas. Eu não queria continuar com isso. Minha Zeladora dizia e eu não acreditava. Dizia que pessoas iriam me procurar com vários problemas para eu resolver e que eu iria receber Exu Tiriri para trabalhar na resolução dos problemas trazidos até mim. Eu vejo prova na minha história. Eu não tenho culpa do dom que eu nasci, está em mim desde a barriga. Minha zeladora sempre dizia que pessoas perturbadas com espírito mal, pessoas amarradas, desmaiadas, perturbadas totalmente. Você vai receber Exu Tiriri e através de seu Boiadeiro você vai retirar os problemas das pessoas, curar as pessoas doentes. Mesmo assim eu ainda duvidava. Desde os sete anos de idade que eu já sentia isso fortemente através do seu Zé Pelintra e estou até hoje com os espíritos, entendeu? (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Com relação ao lado sexual de Exu, uma coisa é certa, caso de paixão e de separação ficaram para ele resolver. Há várias situações de casais no terreiro que procuram ajuda para encontrar uma solução para os seus problemas. Homens e mulheres que buscam ajuda dos Exus e das Pombagiras são frequentes. Homens que desejam ter sua mulher de volta ou sua

amante. Mulheres que buscam separar ex-marido e que desejam tê-lo de volta. Enfim, trabalham para juntar e separar ao mesmo tempo. No município de Pindoba/AL⁹⁵, um caso de um jovem foi tratado por Mãe Ana,

(...) semana passada fiz um trabalho com um jovem do município de Pindoba que estava com um problema pesado no casamento, foi traído pela sua esposa, já tinham sido vítimas de um trabalho mandado para separá-los e ele estava totalmente perturbado, coisa séria. Fui lá à casa dele e fiz um trabalho que ao final ele estava em poça de água que tinha escorrido do seu corpo, nunca vi tanto suor saindo de um corpo daquele jeito. Era uma carga de inveja nele, olho gordo, olho mal sob a vida dele. Foi coisa ruim em cima dele, uma maldade que veio para destruir a vida dele e de sua família, destruir tudo, casamento e a vida dele. Traçaram um trabalho pra ele. Enviaram uma coisa, espíritos malignos que foram traçados para vir em cima dele, entendeu? Estava perturbado, foi trabalho mandado mesmo. Trabalhos foram feitos em cima da sua perturbação. Aquele rapaz teve seu casamento destruído através de trabalhos que fizeram para ele ficar extremamente perturbado, sem rumo. Após uma forte invocação, ficou molhado de suor da ponta do pé à cabeça, ao ponto de molhar todo o chão com uma poça de suor. Pálido, tremendo-se, sem conseguir falar, foi libertado daquele mal por meio de fortes invocações. Olho grande, inveja, maldade, destrói qualquer pessoa. O casamento daquele jovem foi traçado por um feiticeiro, por alguém que morreu de maldade, parte vinda da magia negra, de coisa ruim traçada em cima dele pelo mal enviado em sua direção para destruí-lo. Mas, apesar de tudo, ele foi libertado, curado, teve retirada sua perturbação por meio dos Exus que atuaram em mim. Eu tirei aquele mal, ele foi curado, seu casamento não foi destruído. Foi assim que aconteceu (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Aquilo que é “*traçado pelo feiticeiro*” significa “*o mal enviado*”, “*o maligno*”, “*a magia negra feita*”. Uma pessoa que morreu erradamente, por exemplo, uma pessoa que foi sempre da maldade, esse espírito é “*traçado pelo feiticeiro*”, enviado por ele para o corpo da pessoa a fim de causar-lhe o mal e fazendo-a vir a óbito. Foi o que aconteceu com aquele jovem que atuou neste episódio acima. Percebi que o “*mal enviado*” dizia respeito às questões de relacionamento conjugal e Exu trabalhou para resolver o caso da separação. Houve uma busca da força de Exu para reatar o casamento, para recompor a afetividade entre o casal. Exu atuou diretamente no caso por meio da intervenção da Mãe de Ana que o invocou fortemente para resolver a situação desesperadora daquele jovem. Houve um reconhecimento dos atributos sexuais de Exu ali. Recorreu-se a ele, pois “*casos amorosos*” são resolvidos por ele mesmo e pela sua companheira Pombagira.

95 Situado a 17 km de Viçosa/AL.

A conversa prosseguiu e desembocou no aspecto da “incorporação”. Para Mãe Ana, Pombagira, na maioria das vezes, baixa em mulher. Desde criança sempre via as “incorporações” predominantemente ocorrendo em mulheres. Mas, “*baixava*” também em homem casado, heterossexual. Lideranças masculinas quando incorporavam Pombagira, nos casos em que a Mãe Ana acompanhou no passado, não demonstravam o lado feminino da entidade. Não rebolava, não “*quebrava*” a mão, não as colocava na cintura, não possuía qualidades femininas. O Pai de santo ficava “*normal*”, “*incorporado*”. Não demorava o processo da incorporação. Segundo ela,

(...) desde criança, eu mesmo, só presenciei com maior frequência Pombagira baixando em mulher; incorporar mais em mulher. Também vi homem casado incorporar a Pombagira Luziara, meu tio mesmo, a incorporava. Quando ele a recebia não rebolava, não ficava com afeição feminina não, entendeu? Ele não ficava com o que a gente chama de trejeitos de mulher, ficava não. Ficava no seu lugar, tomava sua cerveja e ia embora logo, não demorava. Hoje em dia, tem muitos travestis, *gays*, tem muitos mesmo. No meu tempo de criança não tinha tanto na religião. Exu e Pombagira não tem nenhum preconceito com homossexuais. Exu baixa em *gay* também e a Pombagira baixa em homem casado, homem mesmo (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Mãe Ana disse que os Exus não são contra aos homossexuais. Eles respeitam cada orientação. Cada filho segue sua vida, seu destino como deseja. Existem filhos de santo homossexuais no terreiro, em todos os terreiros da Viçosa há homossexuais. Existem lideranças homossexuais e transsexuais ali. Mas, isto não significa dizer que Exu e Pombagira deixam o homem ou a mulher “*mais fogosos*”. Mãe Ana não acredita nisso.

Há mais de trinta anos, ainda jovem, não via Pombagira Luziara “*baixar*” no “*homem-macho*” e deixá-lo como se fosse um “*travesti*”, um “*homossexual*”. Disse ainda que “(...) na atualidade muita coisa mudou nos rituais. Vemos a Pombagira Luziara – que hoje em dia são dezenas –, “*baixarem*” nos homens e deixarem feitos homossexuais/*gays*. Onde já se viu isso?” No meu terreiro não se trabalha com Pombagira Luziara (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana). . Segundo ela, existem muitos casos sexuais que são frutos da própria natureza humana, nos quais filhos de santo atribuem aos Exus e as Pombagiras. Tem filha de santo que costuma fazer “*coisa errada*” como se “*atirar nos braços dos homens*”, se “*prostituir*” e diz que foi a Pombagira atentando e impulsionando-a a cometer aquilo. É preciso atentar para as situações que ocorrem no cotidiano dos terreiros, pois

(...) tem gente que diz por aí que quando a mulher está com fervor, atrás de homem, toda fogosa, correndo atrás de homem é a Pombagira que está fazendo isso nela. Não acredito nisso, acho que é mentira. É a própria mulher que faz isso, entendeu? Muita coisa que acontece não tem nada a ver com eles, mas as pessoas atribuem a eles essas histórias. Seu Zé Pelintra foi homem namorador, chefe das Pombagiras, morreu no cabaré cheio de mulher, ele é galã, mas não baixa no seu cavalo pra fazer coisa de sexo (...). Os Exus são fogosos? Sim, eles são mesmo, mas isso vem desde à época que eles eram vivos e andavam na terra. Eles descem, bebem, dançam, são alegres, mas não tiram liberdade, não jogam nenhuma liberdade aqui, pelo menos, no meu salão. A depender do trabalho feito, o homem pode ficar com impotência sexual e a mulher sem vontade, com fraqueza de sexo. Já fiz trabalho aqui dessa natureza, já trabalhamos nisso (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Mãe Ana disse que Seu Zé Pelintra, por exemplo, o homem mais namorador dos Exus que morreu no cabaré, chefe dos Exus, comandante das Pombagiras, não anda correndo atrás de mulher ou fazendo coisas ligadas ao sexo por aí. Para ela,

(...) muitas imagens que se tem hoje em dia dos Exus e das Pombagiras são coisas da forma que fizeram. Quero dizer com isso que são coisas que os homens fizeram, criaram muita imagem deles. Eu tinha uma taça no formato de um corpo de Pombagira, toda nua, tinha uma parte das partes íntimas. Já vi velas com formatos de pênis e vagina. Tem Pombagira só de calcinha, Exu só de cueca, sem camisa. Pombagira já ficou pra resolver trabalho de separação, casal que não dar certo, homem ou mulher que se separou, teve problema no casamento, no amor, teve alguma paixão, algo errado na vida amorosa, entendeu? Homem procura, mulher procura, sempre faço trabalho aqui com essas coisas. Dizem que Exu é raparigueiro, eu não gosto muito disso não. Aqui no meu salão não trabalho assim. Aconteceu um caso aqui que uma mulher se apaixonou por Boiadeiro chamando ele de gostoso. Veio para um toque à procura dele dizendo que estava apaixonada pelo Mestre Boiadeiro. Quando ele incorporou em mim disse pra ela que lhe respeitasse, exigiu respeito, disse que ela esquecesse, pois não era desse mundo e que não vinha pra ficar. A mulher foi repreendida e convidada para sair do toque na hora. Aconteceu esse caso aqui. Tem caso humano que as pessoas atribuem aos espíritos, mas não é assim. (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

Conforme visto acima, muitas imagens que foram elaboradas através dos tempos sobre Exu não passam da imaginação humana. Pombagiras com seios descobertos e quase despidas, bem como Exus sem camisa, musculosos e *sexy*, são criações dos homens. Essas imagens não significam dizer que foram assim no passado. A imagem gigante da Pombagira Espanhola, Rainha das Matas, Rainha do lar, a qual ocupa lugar de destaque no terreiro, veio apenas com uma pequena calcinha, mas ao “*incorporar*” no seu “*cavalo*” em uma determinada ocasião, pediu para vesti-la, pô-la um vestido longo com bastante brilho e vermelho forte,

(...) minha rainha do lar é a Pombagira das Matas, a Espanhola como chamam. Quando ela chegou aqui veio só de calcinha bem pequena. Um dia quando ela incorporou em mim pediu para que fosse vestida e depois disso tive que fazer um vestido vermelho longo para ela. Ela está aqui com o vestido limpo e todo enfeitado. Quando preciso lavar seu vestido tenho que cobri-la com outro, pois ela não quer ficar despida, não gosta, nunca gostou disso. Eu mesmo faço seus vestidos, sou costureira, faço as roupas das minhas filhas de santo (...) (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana).

A tentativa de “cobrir a nudez” da Pombagira das Matas não me parece obedecer aos valores/padrões sociais vigentes. Pelo contrário, entendo que seu vestido suntuoso e joias diversas só reforçam o caráter sensual e atraente da Mulher da Liberdade.

Há quarenta anos mais ou menos já desciam os Exus e as Pombagiras. Sempre vinham atender. Hoje em dia, Mãe Ana disse que há muito fingimento. Líderes que dizem estar incorporado, mas na verdade não estão. Presencia-se em alguns terreiros filhos de santo que se dizem incorporados por Exu, mas é tudo mentira, desabafou Mãe Ana. Muita coisa mudou de lá para cá. Havia maior respeito e seriedade na Umbanda antiga. Exus sempre desceram nos seus “cavalos”. Hoje muita gente pensa que a pessoa está incorporada, bastou expressar uma “cara feira” ou um “engasgo” e logo pensam que está com o espírito. Muitos têm medo de Exu porque ele pega pesado, não alisa ninguém. Os Orixás também são a mesma coisa, por isso não se deve brincar com as coisas deles. Para se ter uma ideia, Exu pode através de um trabalho bem feito deixar um homem com impotência sexual, bem como uma mulher indisposta para o sexo. Trabalhos já foram feitos neste sentido. Segundo ela, casais já realizaram esse tipo de trabalho e deu resultado no homem e na mulher, nos dois casos. A força de Exu ligada ao sexo foi reconhecida. Ele pode separar e juntar um casal perturbado. Pode também despertar o apetite sexual e dissipá-lo ao mesmo tempo.

O sexual ali é reproduzido em diferentes formas. Está atrelado ao próprio instinto humano, fazendo parte do comportamento humano que se refugia nas forças do além a fim de encontrar soluções para seus apetites diversos.

3.3. O olhar do Pai Balaio

Tomando café com o senhor José Édson dos Santos, (Pai Balaio, 48 anos)⁹⁶, Pai de santo há 18 anos no *Centro Espírita São João Batista*, localizado na conhecida “Rua da

⁹⁶ SANTOSa, José Édson dos. (Pai Balaio). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro São João Batista, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [48:03mn].

Serraria”, filho do tradicional terreiro da Mãe Margarida (em memória), no município vizinho de Cajueiro, afirmou ter aprendido que Exu tem princípio sexual. No terreiro predomina o sexo feminino, em sua maioria casada, com faixa etária que varia entre trinta e setenta anos. Funciona na sala de sua residência, um cômodo pequeno que não comporta mais de trinta pessoas. Iniciamos a conversa e o Pai Balaio já foi dizendo que Exu é infernal, é da rua, das encruzas, sem moradia fixa. Exu recebeu seus nomes na rua, nas suas moradas diversas. Há uma quantidade infinita de Exus que escapam ao conhecimento de qualquer médium. Se um Pai ou Mãe de santo disser que conhece a todos os Exus, então terá que trabalhar com o inferno inteiro. As pessoas que estão fora da tradição umbandista ou candomblecista não entendem sobre os Exus e Pombagiras, mesmo alguns filhos de santo também não sabem conversar sobre os Exus. Muitas pessoas não têm noção do que eles são. Há uma infinidade de Exus, não se pode contar suas falanges, grupos e subgrupos distribuídos na Umbanda. Exu no Candomblé é uma coisa, na Umbanda e Quimbanda já é outra coisa, afirmou.

Desde sua época de criança, há quarenta anos, os Exus e Pombagiras já baixavam nos terreiros. Naquele tempo desciam até em mesa branca ou de jurema. Dançavam, bebiam, fumavam, brincavam e atuavam pra valer. Não tinha o barulho que se tem hoje, até porque não era permitido bater tambor para todo mundo ouvir como se faz na atualidade. Naquela época existia mais temor, maior seriedade. As pessoas trabalhavam seriamente, com maior respeito. Bastava sentar em um tamborete, bater num balde lá na antiga “rua da palha”, na fazenda Capricho, no município de Cajueiro⁹⁷, que eles baixavam no salão. No passado as pessoas tinham mais medo de Exu, era diferente se comparar à realidade atual. A perseguição policial e o preconceito gritante da sociedade pareciam corroborar para maior seriedade nas cerimônias. Não se brincava com essas coisas. Pai Édson continua conversando abertamente dizendo que em seu terreiro procura zelar pela seriedade e temor aos espíritos e que tem muita gente que fala de Exu e de Pombagira, mas não sabem o que estão falando. Segundo ele,

(...) muita gente fala de Exu e de pombagira, mas não sabe o que eles são, nem o que significam, muito menos, como eles trabalham e atuam na religião. Tem muita gente que nem sabe diferenciar, Candomblé, Umbanda, Quimbanda e as outras práticas existentes Brasil afora. A mesma coisa acontece com relação às entidades. Exu aqui pode ser uma coisa, lá em outra nação pode ser outra. Cada um vê de uma forma. Para mim ele é um guardião. São os guardiões dos Orixás e precisamos dele para puxar uma corrente branca, seja ela qual for mandada, enviada. Ele trabalha para o bem e para o mal a depender de quem trabalha com ele. Não uso Exu para o mal.

⁹⁷ Situado a 18 km de Viçosa

Trabalho com ele para a minha precisão. Vem alguém lá de fora com uma corrente branca, coisa ruim, perturbação, então eu me agarro com Exu e os Orixás que são seus chefes para puxar aquela corrente branca, libertar a pessoa, curá-la, livrá-la do mal, entendeu? Então, é por isso que preciso dos Exus. Eu trabalho de um jeito, outros médiuns trabalham de outro jeito. Exu tem força. As Pombagira são esposas dos Exus, são companheiras dos guardiões. Os Exus guardam aqueles que precisam deles, são comandados pelos Orixás, recebem ordem deles. Recorre a Exu e ele recorre aos Orixás. Não trabalham independentes, pelo contrário, um depende do outro para atuar no mundo e, assim, resolver as demandas advindas no terreiro ou em outro lugar se for o caso (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

Conforme visto acima, Pai Balaio entende que os Exus são guardiões dos Orixás. É preciso ter eles na corrente para puxar, seja a corrente que for. Puxar a corrente branca (demanda da maldade enviada para derrubar uma pessoa) para deixar a pessoa boa, curada. Sua admiração por Exu é por causa da sua força, por causa da sua ação, pois “*Ele me sustenta - dá o pão de cada dia, sustenta minha família*” -, não se sabe ao certo suas origens históricas, mas vêm da África antiga. Pai Balaio perguntou: “qual é o Pai ou Mãe de santo que não trabalha com Exu no seu terreiro? Se não trabalha, é melhor fechar seu terreiro, pois se tem direita, tem esquerda, as duas partes têm que existir” (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio). Segundo ele, criaram um imaginário no qual Exu traz medo. O diálogo sincero passa pelas origens incertas de Exu e suas infinitudes no arcabouço ritualístico da religião, bem como seu lado esquerdo e papel de guardião comandado no culto. De acordo com o Pai Balaio, antigamente parece que existia maior seriedade no lidar com Exu, pois até em mesa branca ele baixava e atuava. Para ele, os Exus

(...) foram escravos que tomaram seus rumos, são comandados por seus superiores, mestres. De escravos passaram a ser guardiões e como guardiões tomaram seus destinos como Exu Tranca Rua, por exemplo, é o senhor das ruas e das encruzilhadas; Exu Caveira como o senhor dos cemitérios; Exu Corre Campo como o senhor dos campos, dos pastos, enfim; se encarregaram de suas tarefas destinadas e guiadas pelos Orixás. Quando penso em Exu logo vem em minha memória guardiões comandados pelos Orixás. Dizem que Exu não dar nada a ninguém, mas tudo o que eu tenho devo aos Exus, pois são eles que me sustentam que me dão o pão de cada dia, minha sobrevivência. O pouco que eu ganho ajeito eles comprando umas velas, uns cigarros, uma cachacinhas para cuidar deles, pois quando alguém vier aqui em busca de seus trabalhos, eu estar preparado e eles bem cuidados para assim agir naquele problema, sabe como é? Se Exu não fosse um bom espírito eu não estaria com o meu terreiro há dezesseis anos trabalhando e aprendendo com eles a cada dia. Se chegar uma pessoa aqui agente trabalha para curar, para resolver seu problema (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

De notar o reconhecimento do Pai Balaio pelos trabalhos advindos das forças dos Exus e sua atuação direta na sua sobrevivência pessoal e familiar. Aqui o cuidado, a reverência, o temor, a dedicação e apreço pelas coisas de Exu, afinal, o cuidado é recíproco conforme sua fala. Ele faz algumas críticas aos seus colegas de religião no sentido de discordar de algumas visões e do próprio jeito de “*fazer a religião*”. Para ele, o importante é seguir a tradição dos seus antepassados, o movimento antigo da religião dos escravizados africanos que por aqui andaram um dia. Disse que na sua infância

(...) já se trabalhava com Exus e Pombagiras no terreiro. Meu terreiro é do tronco de angola, é *anagô*, coisa antiga, dos antepassados. Zelo pelas coisas antigas, agora tem muitos terreiros que trabalham como querem, tem sua forma e sua mentalidade. Antigamente quando eu participava do terreiro da minha Madrinha Margarida, lá no município do Cajueiro, próximo daqui, ela tinha muita seriedade, sempre guardava seus costumes antigos e trabalhava com muito respeito e compromisso. Hoje em dia parece que as coisas estão andando para trás. Tem muita coisa que foi mudando na Umbanda. Cada terreiro trabalha de um jeito, entende? Cada líder trabalha conforme seu entendimento. Não existe uma prática única e exemplar, igual para todos os terreiros. Há uma diversidade de práticas, de rituais, de crenças nas entidades, de mitos e histórias que giram em torno de Exu. Cada médium tem sua forma de perceber os trabalhos espirituais. Eu tenho meu jeito de trabalhar na religião (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

Para o Pai Balaio, antigamente as pessoas temiam mais os espíritos, tinham mais respeito para com os trabalhos espirituais. Hoje em dia, segundo ele, tem muita gente que leva mais na brincadeira. Foi preciso adentrar no princípio sexual de Exu para que assim, a conversa tomasse outros rumos. O poder sexual de Exu, seu lado dado ao sexo foi comentado. Para o Pai Balaio,

(...) a Pombagira que é um Exu feminino é mais fogosa, isto é fato. É uma característica própria da mulher, não é? Ela sempre é mais animada, com maior liberdade, dada ao sensual, ao sexual. Piadas e palavras eróticas muitas das vezes são expressões da pessoa e não da Pombagira ali presente na sua matéria. Pombagira é insaciável, sabe-se disso. O imaginário popular acabou criando muita coisa pejorativa para lidar com essas questões. Muita gente saiu falando mal da esquerda da Umbanda; muita gente no próprio terreiro não é dado ao lado esquerdo da religião, mas desconhece a realidade da nossa própria história. Em vida os Exus eram dados ao sexo, mas agora que são invisíveis de outro mundo não deve acontecer mais isso. Os seres humanos têm suas paixões, seu amor, seus sexos, mas ao morrerem será diferente, a mentalidade será outra coisa. Mesmo assim, foram os Exus enquanto eram vivos e andavam vagando na terra. O que acontece é que as pessoas deram nomes a Exu atribuindo-lhes características que não condizem com suas origens propriamente ditas. Eu mesmo não sei te falar sobre a história deles, mas sei que eles viveram um dia e atuam hoje entre

nós. Atitudes humanas não podem ser confundidas com atitudes espirituais. É bom atentar para esse detalhe. (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

Disse ainda que muitas atitudes que se atribuem a Exu são na verdade, expressões puramente humanas, pois desde os tempos antigos inventaram muitas histórias sobre os Exus atribuindo-lhes coisas erradas e façanhas inimagináveis. Segundo ele, “se um Exu baixar em um ‘cavalo’ e o mesmo agir de forma libertina, desrespeitosa, com putaria – desculpe a palavra – não acredito ser a atitude do espírito, mas da própria matéria, entendeu?” (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio). De acordo com sua fala, a matéria (o/a filho/a de santo) se tiver características dadas à libertinagem, obviamente que ela estará propensa a desenvolver no ato do processo de incorporação atitudes eróticas, sensuais, esdrúxulas, por exemplo. Sobre a questão da incorporação entre homossexuais nos terreiros abordada acima com Pai Bastinho e Mãe Ana, Pai Balaio disse que se trata de um assunto polêmico o qual muita gente fala sem entender direito. Para ele,

(...) a Pombagira desce no homem, rebola, dança, se requebra todo, “*quebra*” as mãos, veste saia/vestido, coloca tiara, brincos, batons, bebe numa taça sua cerveja, dá gargalhada estridente agindo como uma mulher eufórica e atirada, mas o filho de santo, nem por causa disso, deixa de ser homem, casado, pai de família, aquele que não é homossexual, entendeu o que quero dizer? Às vezes os espíritos dizem que suas matérias são homens-macho já para não confundir aquele momento no ritual. Sabemos que Exu tem ligação direta com o sexo, mas não significa dizer que o filho de santo vai sair aprontando por aí e dizendo que foi Exu quem mandou Pombagira não tem nada a ver com sua orientação sexual e dos seus filhos de santo. Elas se preocupam com aquilo que vai trazer para seus filhos não com aquilo que eles são ou deixam de ser do ponto de vista sexual. As Pombagiras Maria Navalha, Cigana, Luziara, por exemplo, descem na minha matéria, mas elas dizem que seu cavalo é ‘homem’, é seu ‘moleque’. Eu nunca ouvi espírito dizer que é contra isso, aquilo. Pombagira baixa em todos, mas tem gente que gosta de falar muito por aí que Pombagira só baixa em quem é homossexual, mas isso é conversa, como eu disse, baixa em mim, mas eu não sou homossexual, entendesse? (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

Compreendo aqui que a dinâmica sexual de Exu é cada vez mais humana e sobrenatural ao mesmo tempo. Gera processos relacionais penetráveis entre o mundo material e imaterial. Força atrativa e envolvente no cotidiano da religião e das experiências humanas acompanhadas do mágico-religioso, gerador de aparentes conflitos, mas que acaba circulando e retornando ao seu ponto de partida: o desejo interior de estar cada vez mais perto da sua força superior, reguladora do seu viver. No olhar do Pai Balaio, Exu atende ao pedido de

quem lhe pede auxílio. Já realizou muitos trabalhos amorosos no interior do seu terreiro. Conforme disse,

(...) as pessoas me procuram para fazer diferentes trabalhos com Exus e Pombagiras. Eles atuam diretamente nas questões amorosas e de relacionamentos podendo trabalhar de várias formas, como exemplo, ajudar e atrapalhar uma relação. Pode trabalhar para deixar um homem com impotência sexual ou agir num caso para tirar a amante da vida de uma pessoa. Pode também deixar o homem afoito, virado nas coisas do sexo. A Pombagira deixa a mulher da mesma forma. Suas simbologias são diversas (...) (SANTOSA, 2018 – Pai Balaio).

Na sua fala existem semelhanças com as falas do Pai Bastinho e da Mãe Ana, pois ficou clara a atuação precisa dos Exus e Pombagiras no quesito sexualidade que pode vitalizar-se e, ao mesmo tempo, esvaecer-se. Ele não acredita que os Exus sejam raparigueiros, namoradores. Pai Balaio, conforme se verá a seguir, compactua com o mesmo pensar da Mãe Antônia que também não identifica em Exu seu lado de mulherengo. Mesmo o Exu-mulher sendo “fogosa” e “insaciável” e estando ligada ao “sexo” e “simbologias diversas”, aqui, ao que parece, não pode ser mulherengo, tampouco, namorador ou libertino de primeira.

3.4. O olhar da Mãe Tonha

Sento com a senhora Antônia Vieira de Araújo (79 anos, Mãe Tonha)⁹⁸, no *Centro Espírita São Jorge*, localizado no conhecido Conjunto Sant’Ana, Mãe de santo há sessenta anos. Mãe Tonha recebeu ensinamentos juntamente com o Pai Bastinho, inclusive passaram alguns anos na década de 1980 trabalhando juntos. Seu terreiro foi construído ao lado de sua residência e passou por uma grande reforma no ano de 2016. Comporta cerca de trinta filhos/as de santo. Mãe Tonha teve que sair de Viçosa no andamento desta pesquisa, por motivos de saúde e familiares, indo passar alguns meses no interior de Minas Gerais. Suas filhas informaram que o terreiro está sem atividade desde maio de 2018 e que não tem prazo para retomar os serviços e atendimento ao público.

Mãe Tonha disse que em muitos casos, tem filho de santo que está com interesse em alguém e às vezes quando está no processo de incorporação, solta liberdade para uma filha de

⁹⁸ ARAÚJO, Antônia Vieira de. (Mãe Tonha). Entrevista realizada nas dependências do Centro Espírita São Jorge, Viçosa/AL, em 17 de novembro de 2017. Duração: [40:41mn].

santo. Mas, acontece, segundo ela, que não é o espírito que está com interesse, é a própria pessoa. No seu terreiro não gosta de “*bagunça*”. “Dançar” e “brincar” são uma coisa, ficar com “outras liberdades” é outra coisa completamente diferente. Tem terreiro que extrapola os limites do toque. Acabam bebendo muito, soltando palavrões, liberdade alheias e, em alguns casos, saem até brigas no seu interior. Segundo ela, “aqui no meu terreiro eu não gosto de enxerimentos não! Tem gente que fica com... licença da palavra... com fogo, se atirando nos braços dos outros e depois sai dizendo que foi Exu ou Pombagira que fez isso, aquilo” (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha). Para ela, nas terras da Viçosa o negócio é Umbanda com Quimbanda, *anagô* antigo, de tradição dos antepassados e que tem maior zelo pelos costumes. Disse ainda que tem Umbanda que prefere trabalhar com mel e dendê, em alguns casos, colocam sangue no prato, mas nem toda Umbanda trabalha com sangue, em Viçosa se *curia*⁹⁹. Ao ser perguntada sobre os Exus e sua atuação no terreiro, disse que eles são comandados pelos Orixás e que precisam receber obrigação para atuarem nas causas diversas. Desse modo, os Exus são

(...) comandados pelos santos, pelos Orixás. Eles precisam de permissão para trabalhar, obedecem a ordens expressas para andarem por aqui. Quem deve alguma obrigação a eles precisa cumprir pagar o que deve para assim, ser beneficiado com suas ações. Todos os salões de Viçosa trabalham com Exus e Pombagiras. Todo mundo aqui faz curiá. Trabalha com *ebó*, trabalha com obrigação. Nossa religião aqui é *ebórica* que significa trabalhar com a linha de esquerda, com Exu, com a magia negra, com a Quimbanda. As pessoas buscam ajuda e os Exus resolvem. Tem caso de casamento, separação, paixão, infidelidade, esfriamento no amor, problemas com familiares, filhos, traição, doença, desespero, coisa ruim, tudo isso tem trabalho para resolver. Exu tem força para atuar em cima desses casos. No terreiro sempre aparece demandas assim e não param de chegar. Por isso, é necessário estar alimentada e alimentar os espíritos para que eles nos ajudem e deem força para trabalhar e ajudar as pessoas que nos procuram. Trabalhar com Exu exige seriedade e compromisso. Desde minha época de criança já se trabalhava com a linha de esquerda. Aos sete anos de idade eu via os Exus e Pombagiras baixando no salão que os meus pais frequentavam. Os espíritos vinham beber, dançar e comer no terreiro. Naquele tempo tinha mais ordem. Algumas Mãe de santo antigamente não gostavam de trabalhar muito com a linha de Exu, pois achavam muito pesada, geradora de muitos compromissos (...) (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha).

O retorno às origens, às tradições dos antepassados ficou claro nas falas até aqui alçadas. Na fala da Mãe Tonha Quimbanda e Umbanda não se separam. O processo relacional entre as entidades e os filhos de santo também foi enfatizado, pois é preciso alimentar para ser

⁹⁹ Sacrifícios volitivos de animais.

alimentado, cuidar dos Exus para eles cuidarem de você. Com relação ao poder sexual de Exu na religião, Mãe Antônia disse que

(...) uma filha ou filho de santo que fica com liberdade para com as pessoas no momento da incorporação, soltando palavrões, dando liberdade, apresentando comportamentos estranhos como se atirar nos braços dos outros, beber desenfreadamente e soltar piadinhas com frequência, é da pessoa mesmo, não venham dizer que foi o espírito que fez safadeza ali – com licença da palavra. A desculpa é dizer que Exu gosta da safadeza, do sexo. Sempre procuram atribuir a Exu seu lado namorador, de enxerimentos, de liberdade. Sei, claro, que Exu tem sua ligação com o sexual desde os tempos antigos, mas não vamos misturar as coisas. Hoje em dia virou bagunça muitos toques por aí. Aqui eu não trabalho dessa forma. Respeito aqui está em primeiro lugar. Você vem, participa, bebe, come e não ver nada de enxerimentos ou coisa parecida com minhas filhas de santo. Estou nessa idade e nunca vi o que vejo hoje em dia por aí se fazendo dentro da religião da Umbanda e em outros lugares. Aqui na Viçosa mesmo, tem lugar aí que mais parece uma bagunça e não um ritual de Umbanda. Religião é coisa séria e os espíritos mais ainda. Eles é que devem ser mais respeitados aqui. Os Exus são sérios, coisa séria (...) (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha).

Mãe Antônia, a meu ver, não se referiu a pudor, moralidade ou coisa parecida, mas ao comportar-se com decência (sem “enxerimentos”) o que não significou a ausência do caráter sexual de Exu. Pelo contrário, a sexualidade foi identificada na sua fala. Sua crítica se referiu a alguns casos particulares que ela mesma presenciou por onde andou e ouviu falar. Exu tem seu lado sexual conforme percebido. Sobre as Pombagiras, Mãe Tonha afirmou que elas “(...) são mulheres dos Exus, trabalham com eles, andam com eles. São damas da noite, mulheres das ruas e das encruzadas que trabalham nos casos de amor. São fogosas, exalam liberdade, sensualidade e amor, resolvendo casos de casamento e de natureza da paixão” (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha). Do outro lado, uma Pombagira cheia de liberdade, mas talvez, “vigiada”. O sexual constituiu-se um fato observável aqui. A relação entre os sexos é uma realidade nessa dinamicidade. Mãe Tonha disse que tanto homossexuais quanto heterossexuais não recebem distinção no terreiro pelos espíritos. Mulher e homem recebem Exu da mesma forma.

No que diz respeito aos serviços mágico-religiosos recorrentes aos Exus e Pombagiras no interior do terreiro disse que já realizou inúmeros trabalhos voltados para os casos de separação, traição e relacionamentos em crise. Segundo Mãe Tonha,

(...) pessoas me procuram quase toda semana para resolverem seus problemas conjugais de toda sorte. Aqui não trabalho para fazer o mal a ninguém, se não posso ajudar então não atrapalho a vida de ninguém. Agora se a pessoa quiser trabalhar com o lado da magia negra, pode trabalhar, o

negócio é a intenção de quem faz esses trabalhos, sabe como é? Eu procuro trabalhar direito durante todos esses anos de Umbanda. Minha linha é Umbanda com Quimbanda; trabalha é com Exu e com as Pombagiras. Os serviços são feitos e as pessoas têm saído satisfeitas com meus trabalhos, todo mundo me conhece na Viçosa, trabalho certo e com seriedade. No meu salão não gosto de muita folia não. Exu desce, Pombagira desce nos meus filhos de santo, desce na minha matéria e trabalha direito. O povo vem aqui e não reclama até agora. Exu vem ajudar; ajudar casamento que anda desconcertado, ajudar o casal que anda brigando muito, ajudar a pessoa a ser feliz nas coisas, entendeu? (...) (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha).

No terreiro da Mãe Tonha também vêm consulentes à procura das forças dos Exus e Pombagiras para lidarem com questões ligadas ao matrimônio e relacionamentos diversos. Sua experiência como Mãe de santo no contexto de Viçosa, da mesma época do Pai Bastinho, atrai muitas pessoas da cidade e dos municípios vizinhos. Segundo ela, trabalhar sério requer muitos compromissos e dedicação para que as coisas aconteçam como devem acontecer, resolvendo os problemas advindos. De acordo com Mãe Tonha,

(...) trabalhar com Exu requer compromisso dobrado. A gente tem que dar comida para ele se alimentar e ficar mais forte e, assim, responder nossos pedidos com rapidez. Eu tenho que fazer o que ele pede; seguir na sua direção para que eu fique preparada, fortalecida, com o corpo forte para trabalhar nas coisas, nas demandas pesadas nos problemas que aparecem. Se eu não me alimentar, quer dizer, não cumprir com minhas obrigações, então levo surra, levo chicote deles. Conheço muita gente que já levou coro dos Exus porque não fazem suas obrigações, não procuram ser reto no trabalho deles. Se uma pessoa deixa de cumprir as coisas solicitadas por eles, então ela vai ter que aguentar o coro deles, porque ela já sabe o que eles são. Se a filha de santo sabe e não faz aí tem que se entender com eles, entendesse? Procuro seguir na trilha, fazer minhas coisas certas, sem tá errando, porque a lapada vem. Uma pessoa chega no meu salão desesperada, atormentada, com o juízo virado, entendeu? Tenho que ficar forte e meu espírito ficar forte também para ele trabalhar em cima daquela perturbação. Já resolvi muitas situações difíceis. Exu pode juntar um casal, resolver uma situação de uma amante, enfim, ele, a Pombagira principalmente gosta de trabalhar para resolver essas questões ligadas aos relacionamentos das pessoas, procurando resolver as crises e deixar tudo bem na vida delas. As Pombagiras resolvem essas coisas, vão direto aos casos das pessoas (...) (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha).

De notar também a aparente barganha espiritual existente entre os Exus e quem trabalha com eles. Ante o exposto, percebi que a força dos dois lados depende do “alimentar”. Neste sentido, o alimento traz vigor para ambos atuarem na resolução dos mais variados problemas advindos ao terreiro. Lembrei-me do texto de Montero (1985) que quanto mais íntima for a relação entre os filhos/as de santo e as entidades, mais eles estarão protegidos;

maior será sua prosperidade, melhor saúde, melhor sorte, melhor amor, melhor força espiritual e vital. A qualidade do/a filho/a de santo depende da sua proximidade com esses seres divinos, forças espirituais, as quais devem ser permanentemente alimentadas. Importa ressaltar que há um entrelaçamento dos planos individual, espiritual e social. “Ora, tendo em vista que os três planos – individual, social e espiritual – constituem um todo orgânico em que seus elementos se encontram estreitamente associados, qualquer alteração numa esfera se reflete imediatamente nas outras duas” (MONTERO, 1985, p. 170).

Compreendo aqui que a linguagem encerra uma porção de significações implícitas e de limites imprecisos que vão além de sua troca comum; sentido esse cujo destino não é outro senão, ter seu lugar no movimento de expressão, que retoma a si mesmo para lançar-se além. A expressão da linguagem modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo-se a si mesmo, uma vez que seu movimento consiste sempre em atirar o objeto nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre os dois mundos. Percebo o universo dos símbolos religiosos oferecendo aos adeptos uma linguagem cognitiva da organização social dessa sociedade. Nesse sentido, a prática mágico-religiosa reinterpreta-a, operacionaliza-a, transformando-a e apresentando-a como realidade viva e eficaz no território sagrado da Umbanda alimentado pelos Exus e Pombagiras.

Para Bardin, todo pesquisar na tarefa de análise dos resultados deve lidar com os estereótipos e estes, de acordo com sua definição (BARDIN, 2009, p. 45; 53), são as ideias, imagens e representações que o pesquisador tem de coisas, pessoas e ideias partilhadas pelos membros de um determinado grupo social. Segundo a autora, o estereótipo mergulha suas raízes no emocional e afetivo, pois está ligado à predefinição por ele racionalizada, justificada e criada no labor da análise. Qualquer pessoa que faça entrevistas conhece a riqueza desta fala, a sua singularidade individual, mas também a aparência por vezes tortuosa, contraditória, com “buracos”, com digressões incompreensíveis, negações incômodas, recuos, atalhos, saídas fugazes ou clarezas enganadoras. Uma entrevista é, em muitos casos, polifônica (BARDIN, 2009, p. 90). Bardin afirmou que o discurso, neste contexto, é toda comunicação estudada em nível elementar – palavras ditas – e em nível de frases, proposições, enunciados e sequências. Segundo a autora, o discurso é considerado um dado, isto é, “enunciado imobilizado, manipulável, fragmentável” (BARDIN, 2009, p. 216). Além disso, com base na autora, compreende-se também que discurso não é um produto acabado, mas um momento num processo de elaboração da análise de conteúdo.

Existem profundas semelhanças nas falas das lideranças, uma vez que a Mãe Antônia passou os primeiros anos de sua vida iniciática sob os cuidados do Pai Bastinho e compactua com a maneira de pensar do Pai Bastinho. Mãe Ana vem de tradição familiar, seu Tio era Pai de santo muito conhecido na cidade desde a década de 1970. Pai Balaio teve seus ensinamentos no tradicional terreiro da Mãe Minervina, no município de Cajueiro nos anos de 1990. Percebi que são quatro terreiros que compactuam em sua maioria, das mesmas práticas e maneiras de ver sua cosmologia religiosa, pois mesmo com uma aparente censura dos comportamentos de Exu e, por sua vez, dos seus filhos de santo, a dinamicidade sexual não escapa dos seus olhares. Mesmo ouvindo que Exu não gosta “dessas coisas”, ouvi também que Exu “é dado a essas coisas sim”. Tudo isso mostrou claramente a força ambivalente de Exu que mais une do que separa os discursos religiosos no território sagrado da Umbanda viçosense. As experiências vividas aqui produzem sentimentos de pertença e respeito à religião. Agora será preciso entrar na “gira” e perceber a dinâmica de Exu no espaço sagrado da Umbanda.

4. TERRITÓRIO SAGRADO DOS EXUS NA UMBANDA

“(...) quem mandou cortar foi Oxala de Campá, foi Xaviã, Xalufã, foi o Rei da Jurema, foi a Mãe Velha, é o chefe, é o Pajé, é o indiano, é o africano, é o Congo. Dá licença aí (...).”

(Pai Emídio, 83 anos, Viçosa/AL, em memória)

Neste capítulo busco adentrar nos rituais de práticas no interior dos terreiros¹⁰⁰ a fim de compreender o território como uma dimensão sobrenatural imbuída de linguagens, significados, relações e reconstruções espirituais. Ao participar dos rituais percebo a riqueza de sua dinâmica e pluralidade de práticas existentes, uma vez que uma “Umbanda quimbandeira”, conforme diz a Mãe Ana (SANTOSb, 2018), não foi descartada aqui. Para as lideranças não existe “Umbanda pura”, “não existe terreiro igual”, “não existe ritual igual”. É por isso que se constitui uma religião tão fluida, contextualizada e diversa. *“Filho de Umbanda não cai meu Xangô, em coroê, em coroa”*. Este território sagrado proporciona entender que filho de Umbanda tem zelo pela sua prática e respeito profundo pelos Exus que descem para atuar. Exu Serra de Fogo diz que *“na volta do desaforo eu não posso ser bom amigo, ôh Exu Serra de Fogo nunca teve no perigo, diz que água apaga fogo eu não posso acreditar, os incêndios que tenho feito água não pode apagar...”*. A alpercata de Exu Serra de Fogo é feita de algodão, diz a lenda, quando ela pegou fogo ele ficou com os pés no chão sem queimá-los. Exu André Furacão cantou: *“Eu vou embora na encruza eu vou girar, eu vou embora na encruza eu vou girar, pois firmo um ponto de Quimbanda, licença meu Pai me dá, pois firmo um ponto de Quimbanda, licença meu Pai me dá...”*. Antes de ir embora disse ainda que *“Umbanda que manda Quimbanda, Quimbanda que manda Umbanda, só Ogum, vós que manda no teu ilê, todo terreiro de Umbanda para saravá, todo terreiro de Umbanda é de saravá que vem para ajudar”*.

Malinowski ensinou que viver no campo de pesquisa observando os costumes e cerimônias, o pesquisador obtém exemplos de suas crenças tais como o povo vive. É neste sentido que a “carne” e o “sangue” da vida real das comunidades observadas preenchem o

¹⁰⁰ Os registros aqui são da etnografia desenvolvida entre os anos de 2009 e 2015 em vinte e um terreiros. Esses rituais de práticas foram apresentados e aprofundados por (TRAJANO, 2018a; 2018b).

esqueleto das construções abstratas, dos questionários e dados estatísticos. Aprendo com Malinowski que “os imponderáveis da vida real” são parte integrante da vida grupal e o pesquisador não poderá negligenciar os aspectos e vínculos dos agrupamentos sociais. (MALINOWSKI, 1978, p. 29-30). A bordo da navegação de Malinowski através do Rio Paraíba cortando o limite da Zona da Mata Norte alagoana chego às bandas da Viçosa para vivenciar o cotidiano dos terreiros de Umbanda e tomar um sagrado *xequeté*¹⁰¹ para assim renovar as forças da escrita com o auxílio das lideranças locais. Mbembe (2013) mostra a importância de analisar

as experiências populares da fé, o modo como conjugam os acontecimentos, as estruturas e as significações, o modo como se associam às instituições que não controlam de todo ou contestam a cultura e o poder para os quais essas instituições remetem. Consequentemente, as classes populares fazem empréstimos e transformam tanto os produtos culturais quanto o poder que impera sobre os mesmos (MBEMBE, 2013, p. 26).

Assim, aconteceu com os indígenas e africanos no território brasileiro realizando empréstimos simbólicos que foram transformados por meio do *ato de resistência inteligente*¹⁰² diante da religião hegemônica. Para Talal Asad (1993), os símbolos religiosos não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais. Os símbolos religiosos não apenas estão intimamente ligados à vida social em constante mudança com ela, ou que eles frequentemente apoiam o poder político estabelecido que, ocasionalmente, se opõe ao mesmo. Diferentes tipos de práticas e discursos são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas adquirem sua identidade e sua veracidade. As possibilidades das práticas e enunciações religiosas devem ser pensadas enquanto produtos de forças e disciplinas historicamente específicas a partir de elementos heterogêneos de acordo com características históricas (passado e futuro legítimos) responsáveis pela construção do mundo moderno e da problemática suscitada acerca da definição antropológica da religião (ASAD, 1993, p. 54).

Obviamente que poderia escrever sobre os diversos territórios sagrados da Umbanda como a encruzilhada, por exemplo, mas estou no terreiro, territorialidade que Exu também tem poder sobre ele; espaço sagrado, festivo, coletivo e comunitário. No terreiro os rituais são

101 Bebida tradicional típica dos terreiros feita com inúmeras ervas, cachaça e limão. Geralmente é servida em festas públicas acompanhadas de muita carne.

102 Prefiro utilizar esta terminologia ao invés de “sincretismo religioso” ou “processo sincrético”.

pragmáticos, os Exus descem para dar assistência, para ajudar nos problemas humanos. A gira, conforme disse Ortiz (1991, p. 123), alude claramente à miséria da sociedade, traduzindo o espelho-sociedade ou no dizer de Birman (1983, p. 48), renova para os filhos de santo uma outra fonte de poder na sociedade. A ideia, de certo modo, transgressora dos rituais umbandistas, traz os Exus para se fazerem presentes na vida social. Aqui os fragmentos de diferentes histórias permeados pelo imaginário popular e lembranças verificam-se na recriação e explicação do cotidiano dos adeptos que é reinterpretado a partir do processo de incorporação com suas múltiplas variações.

Neste território emerge o cultural e o social instaurando sentidos e significados diversos alimentando a mística não restrita a uma religião. Os símbolos religiosos aqui aclimatam-se ao contexto brasileiro produzindo experiências sociais profundas. São relações de identificação e participação entre o presente e matrizes históricas circunscritas na vivência religiosa (NEGRÃO, 1996). Abrem-se perspectivas mágico-religiosas as quais são descarregadas neste espaço que aglutina anseios coletivos e particulares por meio dos rituais praticados. Silva disse que os terreiros “caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso” (SILVA, 1995, p. 174-175).

A casa do Pai ou Mãe de santo, a sala ou um pequeno quarto aos fundos, são ressignificados produzindo comunicação entre humanos e deuses, espaço apropriado pelas entidades e para as entidades que passam a demarcá-lo. É justamente no “toque” que esta comunicação e demarcação sagrada acontecem.

4.1. “Toque” de Exu

“Eu abro a minha gira com a ciência de Angola, eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora...”. Aqui apresento o ritual da “gira/toque/salva” de Exu a partir dos terreiros acompanhados (2009-2015), bem como a presença das entidades e sua atuação nos seus “cavalos”, filhos/as de santo e lideranças. *“Ôh Queima, queima! Quero ver queimar, quem tem medo de Exu não vem à roda rodar...”*. O “Toque/gira/salva” de Exu quem leva mesmo é Seu Tranca Rua, abre e fecha, conduzindo o movimento, pois ele dita o ritmo da “gira”. Exu Tranca Rua com seu corpo forte e braço direito no peito acompanha cada passo da celebração. Seu Tranca Rua chegou e ele vai girar. Os espaços dos terreiros são acolhedores, organizados

com cada detalhe específico, limpos e aromatizados. Local de hospitalidade e pluralidade de práticas. Cada experiência vivenciada é singular.

Um círculo é formado com todos agachados ou sentados enquanto é posto no centro do salão uma toalha dividida nas cores preto e vermelho. Duas velas acesas, uma preta e uma vermelha ao lado da imagem de Exu Tranca Rua. Antes de iniciar, cada filho de santo deposita sua contribuição em formato de cruz num prato aos pés da imagem. Em seguida, a gira tem início onde todos ficam de pé e começam a cantar girando de forma gradativa até a dança tomar ritmo. Os atabaques são postos na entrada dos terreiros com chocalhos, pandeireta e triângulo. O som envolvente atrai curiosos que se aglomeram nas portas e janelas, alguns chegam a adentrar no interior do terreiro. Outros passam na rua olhando com certa desconfiança aquele ritual. Em alguns casos, vizinhos fecham suas portas, outros acompanham com desdém o culto. “Toque” de Exu geralmente acontece às segundas feiras a partir das 19h até às 22h, mas os preparativos têm início por volta das 15h sendo finalizados às 00h. Precisei dormir por algumas vezes nos terreiros, pois finalizavam as atividades por volta de 01h e geralmente as lideranças me convidavam para ali repousar, tomar um café pela manhã e seguir meu caminho. Experiência inesquecível.

Os cânticos chamam os Exus, evocam sua existência e manifestação/presença no mundo dos vivos. A gira dos Exus celebra o mundo dos humanos, pois eles se interessam pelo público que ali busca sua ajuda e assistência na vida. Uma gira de Exu reproduz as contradições da sociedade brasileira, aquilo que é considerado periférico ganha voz e atuação marcante (ORTIZ, 1999, p. 122-123). Exus e Pombagiras se regionalizam num território heterogêneo e metamorfoseado. Suas atitudes sexualizadas marcam a cerimônia, aliás, a “sexualidade se manifesta, sobretudo, no nível da linguagem” (ORTIZ, 1999, p. 142). Isto pode ser verificado nos palavrões, na fala rude e expressões sexuais, bem como nas letras das músicas com conotações sexuais claras. As consultas para lidar com os “casos perdidos” dos consulentes que se encontram no culto em busca de respostas das forças espirituais também configuram a gira. Exus conversam com os humanos, trocam olhares e se abraçam na maioria das vezes. Mesmo diante da eminência sexual não presenciei nenhuma “desordem” aflorada que fugisse do “controle aparente” que permeia historicamente os terreiros de Umbanda na sua busca de legitimidade social.

No que diz respeito à “ordem” que aparece nos discursos dos interlocutores nas giras, voltada para o comportamento dos filhos e filhas de santo no período da incorporação, parece ser quebrada com a descida dos Exus e das Pombagiras. Enquanto parte dos Exus fuma e bebe

no centro do salão soltando alguns palavrões, outra parte, não dada à conversa, permanece de pé olhando em direção ao chão; as Pombagiras descem eufóricas, dando gargalhadas jogando o corpo para trás, girando sua saia e se requebrando nos quatro cantos do terreiro. Elas também soltam palavrões, atendem aos consulentes em segredo, bebem, fumam e dançam bastante. O espaço pequeno parece aproximar mais os filhos de santo. Alguns curtos intervalos acontecem entre um ponto cantado e outro, momento para conversar um pouco, enxugar o suor, tomar uma água, ir ao banheiro, conversar com as entidades e respirar um ar fresco rapidamente.

Geralmente acontece uma sequência de cânticos que dura entre quinze e vinte minutos ininterruptos. Alguns filhos de santo recebem abraço do Pai ou Mãe de santo que coloca as mãos sobre a cabeça, massageia os braços, sopra nos ouvidos, põe as mãos na testa, às vezes fica de frente, cabeça com cabeça, olhando no olho, o que proporciona acontecer a incorporação mais rápida. As lideranças quando percebem algum filho de santo com dificuldade para receber sua entidade, logo o abraça e começa a dizer nos ouvidos algumas palavras e depois estica os braços soprando em seu rosto. A incorporação acontece e cada Exu recebe sua música e homenagem. Na gira de Exu o respeito, a reverência, o compromisso, o temor e a confiança na sua força é uma realidade. Mãos estendidas às imagens, o sinal da cruz, saudação aos céus com os olhos fechados, o abraço e reverência de joelhos às lideranças e aos *congás/canjiras*, bem como a saudação entre os participantes e vozes soando forte marcam a gira. Celebração envolvente com cores, sons, danças, manifestações diversas e de orientação espiritual para o cotidiano do terreiro.

Alguns Exus e Pombagiras dizem como desejam os futuros toques e assim procuram cumprir o pedido das entidades. Cada toque constitui uma experiência única, pois não existem toques iguais, tampouco manifestações iguais, pelo contrário, cada ritual traz consigo suas especificidades programadas e improvisadas, mas sempre em busca de agradar às entidades mestras da celebração. Os tocadores de atabaques (*ingomeiros*)¹⁰³ alguns tocam em outros terreiros, parte deles recebe por isso. Existem terreiros que os próprios filhos das lideranças tocam e recebem ajuda de outros tocadores da cidade. São dois, três e até quatro atabaques que compõem a celebração. Voluntários também contribuem com os instrumentos nas celebrações.

¹⁰³ Essas pessoas desempenham um papel importante no contexto dos terreiros de Viçosa. Geralmente não são iniciados na religião, apenas profissionais que tocam percussão e entendem muito bem dos ritmos dos atabaques. As lideranças os chamam de *ingomeiros*. Eles tocam em mais de um terreiro e, em alguns casos, ensinam a outros filhos de santos mais jovens a tocarem.

Consulentes atentos acompanham o culto, outros são parentes dos/as filhos/as. Cada pessoa ali presente admira ou deve algum favor a Exu. Converso com um senhor de sessenta anos de idade que é devoto de Exu Corre Campo. Tem um altar em sua residência dedicado a ele. Cumpre obrigação, faz oferenda com frequência, acende vela, contribui financeiramente com o terreiro, participa dos toques, das matanças, oferece animais para Exu Corre Campo e faz questão de dizer que ele é seu amigo e companheiro de todas as horas, pois deve muito favor a ele. Diz ainda que quando Ele desce a primeira pessoa que ele vem saudar depois da Mãe de santo é a sua pessoa. Este senhor estava presente em quatro toques que participei e me disse que estava se preparando para oferecer um garrote grande a Exu Corre Campo, o qual iria receber uma grande oferta dele. Na sua casa, ele e sua esposa admiram Corre Campo. Um detalhe que precisa ser ressaltado aqui é que este senhor não faz parte da Umbanda, nunca se iniciou, tampouco dançou na gira. É consulente compromissado com a entidade e com a religião, mas disse não ser umbandista, apenas um amigo admirador que respeita e tem muita fé por Exu Corre Campo. De notar como a Umbanda vai além de uma mera pertença institucional ou federativa.

Após ter conversado com ele, no dia seguinte procuro a Mãe de santo relatando este caso. Ela disse que de fato, o senhor é um admirador antigo, mas que nunca quis se iniciar. Disse ainda que ele contribui muito com o terreiro se tornando um amigo e grande devoto de Exu Corre Campo que também o respeita muito e cumpre o que promete sem nunca ter deixado faltar sua palavra. Nas giras encontro também mulheres que por um período se afastaram da religião e que estavam apenas visitando. De repente, mesmo estando fora da gira, incorporam as entidades de forma relutante, sem querer receber. Momento tenso por algumas vezes, pois as lideranças disseram que não adiantava “rejeitar”, “escapar”, “fugir” do espírito uma vez que seu filho ele nunca esquecerá. Problemas diversos fazem com que muitos filhos de santo se afastem da religião, mas ao visitar uma gira nenhum fica de fora da celebração, mesmo relutando para não receber a entidade ou seu guia de frente. Quando uma pessoa está afastada a descida da entidade parece ser mais demorada e forte. Para as lideranças o filho de santo não deve querer fugir de suas obrigações, bem como assistir a uma gira e não aceitar “ser manifestada” não tem como correr. Se você é iniciado, pode passar anos sem visitar um terreiro, mas no momento que visitar você se manifestará com seu Exu, pode ter certeza disso.

Cada filho/a de santo com seu “gingado” dança com maestria cultuando aos Exus e Pombagiras que não demoram em chegar. Os Exus e Pombagiras também cantam e dançam,

puxam cantigas e envolvem a todos os presentes. A brincadeira também faz parte da celebração. Exu pergunta se tem alguém cansado, cumpadi Zé Pilintra diz que tem filho com sono. Já Luziara com suas gargalhadas inconfundíveis puxa o samba bastante ritmado um atrás do outro sem parar de requebrar a todo o momento. A música constitui uma das principais ferramentas da gira, uma vez que o som envolve o corpo. Cantigas que mostram a história de vida, o cotidiano da religião, as forças do além, elementos das entidades, sua atuação e vivência religiosa. Músicas contextualizadas e de fácil identificação. Cada Exu tem sua música específica. O som contribui para que a entidade desça e ocupe seu “cavalo” para atuar.

Os variados sons trazem a riqueza cultural e social da Umbanda, bem como sua importância e inserção na formação do povo brasileiro. Elementos típicos da região como mangueira, pedreira, serra, rio, lagoa, mata, porteira, campo, cavalo, boi, ladeira, besouro mangangá, massapé, trem e tantos outros são cantados. Algumas músicas trazem expressões africanas. Outras falam de cabaré, encruzilhada, rapariga, choro, inferno, alma, céu, sol, lua, meia noite, madrugada, ouro, prata, beber, fumar, vatapá, dendê, em suma, uma infinidade de letras e expressões que merecem um estudo a parte. Uma coisa é certa, todos são envolvidos com a musicalidade expressiva naquele espaço sagrado.

Exu gira sem parar no/a filho/a de santo e este não aparenta nenhum tipo de tontura. Pisam forte no chão acompanhando o ritmo, caminham no salão, outros ficam parados no centro ouvindo as toadas e alguns pedem pra cantar. *“Exu Marabô é querer, Exu Marabô é querer, é vatapá com dendê...”*, canta Marabô com sua voz “engasgada” pisando firme no salão. Exu sempre quer algo, seu querer é insaciável. *“Ôh Exu que tem duas cabeças, Ele faz sua gira com dez...”*. Exu multiplica. Exu Capa Preta pode ser doutor na Umbanda, pois *“já era meia noite quando um malvado passou vestido de capa preta dizendo que era doutor, mas ele é o Exu dizendo que era doutor, mas ele é o Exu dizendo que era doutor...”*. Exu, “doutor de capa preta” atuando nas madrugadas. Pisar no massapé não é pra todo mundo. Quem *“pisa no massapé escorrega, quem não sabe andar leva queda... quem pisa no massapé, pega no dendê, ôh bota fogo na macumba eu quero ver Exu descer...”*. Saravá os Exus! Sempre utilizam essa expressão durante o ritual entre um intervalo e outro das cantigas.

“Ôh Exu Bagaceira não pisa no chão, peneira no ar que nem gavião, ôh Exu Bagaceira não pisa no chão, peneira no ar que nem gavião, ele é do bagaço, ele é da poeira, de lá quem manda é o senhor Bagaceira...”. Exu pisa no chão e voa ao mesmo tempo. Da pisada do massapé pega no dendê de uma só vez. É que nem gavião, é igual a vatapá com

dendê, robustez e vitalidade. Bagaço e poeira podem simbolizar marginalidade da religião, mas quem manda de lá é ele mesmo com seu olhar de gavião. Barro molhado pegajoso e escorregadio pode simbolizar também as esferas mais excluídas da sociedade, lá está Exu. O ritual de práticas oferece a oportunidade de lidar com as questões sociais, políticas, sexuais e existenciais na Umbanda. A gira proporciona tramitar pelos ambientes diversos da própria existência. No toque você vivencia ao mesmo tempo, uma realidade social marginal, de empoderamento feminino, de atuação direta nas forças da natureza, do sobrenatural entrelaçado ao mundo real e imaginário ao mesmo tempo, do cotidiano dos terreiros às histórias das entidades em sua trajetória terrestre. Proporciona entender que as letras tratam de mistérios, segredos, realidades, imaginários coletivos e força ultra-mundana. A gira é mais do que uma celebração religiosa, ela é um espaço de vivências individuais e coletivas permeadas pelo mito e pelo rito num dado território sagrado plural por natureza.

Pombagira diz que bebe para cumprir com sua sina e os homens bebem porque estão apaixonados. Parte da celebração é dedicada aos conselhos/admoestações dos Exus e Pombagiras. Quando eles descem em dado momento são procurados pelos consulentes e filhos de santo para serem presenteados. Ali os consulentes recebem conselhos, são repreendidos, são consolados e orientados no cumprimento de suas obrigações. Outros saem dali com as respostas aos seus problemas, outros aguardam a próxima gira para receber aquilo que tanto anseiam, em suma, na gira também recebem resoluções de problemas. Não é apenas um culto para festejar, mas de busca de respostas para os mais variados problemas apresentados às entidades. Exu como o mais próximo dos humanos carrega cada pedido atuando de diferentes formas, seja no terreiro ou fora dele. Exu está no cotidiano das pessoas, conhece de perto cada realidade e petição dos seus filhos e admiradores. É na gira que a resposta vem ou não na maioria das vezes. Na gira tudo faz sentido e envolve o antes e o depois da celebração.

Pombagira Sete Saias pede suas oferendas aos filhos de santo dizendo que quando precisam dos seus serviços, de repente recorrem a ela para pedir tudo, isso, aquilo e muito mais. Mas, deixam de trazer o que ela precisa e deseja. Só ficam *“tome, tome, tome nela, empurra nela pra fazer”*. Na gira espera-se que se cumpra o prometido ao seu Exu, caso contrário, o filho recebe advertência em público. *“Eu tenho meu cabelo grande, eu tenho meu cabelão, o macho pra ir mais ela precisa ser bonitão”*, canta Sete Saias. Percebam o desempenho sexual da Pombagira entre seus cabelos longos e o homem que precisa ter beleza para sair com ela, não é qualquer um que ela joga seus cabelos para laçá-lo. Pombagira das

Rosas celebra sua festa com muita carne assada e bebida à vontade. Segura seu espumante em uma das mãos e um cigarro na outra. No final do toque senta para participar do banquete, dar conselhos e admoestar. Gira que é gira não termina cedo. Os atabaques param de tocar às 22h00, mas o ritual de práticas continua noite adentro. Na festa de Pombagira das Rosas o terreiro está lotado. Muitos consulentes chegam para oferecer seus presentes.

Nem todas as entidade/espíritos que descem na gira vêm para trabalhar, dar consultas, atender aos filhos que vem à procura dos seus serviços mágico-religiosos (NEGRÃO, 1996). Flexibilidade e acolhimento marcam a gira. Aqui as manifestações corporais por meio dos gestos, vivências coletivas e circularidades artísticas corroboram para que a religião se comunique com seu cosmo religioso. Na gira os pontos cantados trazem cada um sua especificidade política, social, econômica, cultural e poética que impactam diretamente no viver dos participantes, pois o ritual proporciona esta relação entre os aspectos pessoais e comunitários da pessoa que recebe a entidade. Há um processo de comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Com *“Ventania na água”*, quase cinco dezenas de Exus são registradas nos rituais no interior dos terreiros. Com a quartinha de Exu sempre cheia, diferentes olhares sobre eles também foram percebidos ali por meio dos filhos de santo e suas respectivas lideranças. Abre caminho que Exu vem curiá!

4.2. “Alimento” pra Exu

O sacrifício tem força mística que palpita em cada animal oferecido. A depender das oferendas os Exus poderão realizar os desejos humanos distribuídos no momento do rito. *“O Exu tá curiando pelo amor de Gé, pelo oxé de Oxé, pelo amor de Gé”*. “Matança/corte/festa” pra Exu como chamam no campo significa “alimento”, “alimentar a entidade”. Trata-se de uma celebração a portas fechadas, não aberta ao público, só em casos excepcionais. A partir da autorização a mim concedida, pude produzir esta seção. Curia Exu! As pessoas ali presentes precisam ter algum tipo de parentesco ou serem convidadas pelo Pai ou Mãe de santo ou com algum tipo de obrigação previamente acompanhadas pelas lideranças para oferecer naquele dia. O ritual geralmente dura entre dois e três dias sendo sua culminância com muita comida e bebida para todos os presentes. Não poderia começar sem descrever a fala do experiente Pai Emídio (em memória) na abertura de uma das “matanças pra Exu” que acompanhei no ano de 2014 no seu terreiro, Centro Espírita Preto Velho. As aves são trazidas e postas no centro, antes de qualquer coisa, com o terreiro em silêncio profundo, Pai Emídio exclama:

(...) quem mandou cortar foi Ogum, quem mandou cortar foi Odé, quem mandou cortar foi Obaluaê, quem mandou cortar foi Nanã, quem mandou cortar foi Lifá Xangô, quem mandou cortar foi Iansã, quem mandou cortar foi Oxóssi, quem mandou cortar foi Iemanjá, quem mandou cortar foram os Pretos Velhos, quem mandou cortar foi Aruanda, quem mandou cortar foi Oxala de Campá, foi Xaviã, Xalufã, foi o Rei da Jurema, foi a Mãe Velha, é o chefe, é o Pajé, é o indiano, é o africano, é o Congo. Dá licença aí (...) (DA PAZ, 2010 – Pai Emídio, em memória).¹⁰⁴

De notar a multidimensionalidade de prática e riqueza histórico-cultural no momento do rito. Dia de alimentação dos Exus é uma das celebrações mais esperadas do ano. Os animais ali oferecidos estão carregados de simbologias. Um carneiro não significa a mesma coisa de um frango, por exemplo. Uma cerveja diferencia-se de uma aguardente ou um vinho não é mesma coisa de um espumante. Assim, percebo que cada elemento é específico daquele Exu ou Pombagira que pede ao seu cavalo/filho dada oferenda em prol de suas realizações. Quem está ali, em sua maioria, “deve” alguma “obrigação” ao seu espírito especificamente. Converso com um consulente que está com um pacote de maços de cigarros e me diz que é para Boiadeiro, pois ele só gosta daquela determinada marca tinha pedido daquela marca. Uma consulente leva um espumante dizendo que é para a Pombagira das Rosas, bebida preferida dela, não adiante levar de outro tipo.

Na festa para os Exus, podendo ser um Exu específico, as simbologias da ritualística apresentam a força espiritual através do sangue aspergido na bacia, colocado num copo misturado com mel e aguardente e ingerido pelos filhos de santo no momento da incorporação. Dezenas de Exus e de Pombagiras descem no centro do salão para receber obrigação. As oferendas são postas com cuidado e coordenadas pelo Pai de santo assessorado pela Mãe pequena a todo o tempo. O ápice é alimentar as forças espirituais, cumprir com as solicitações dos espíritos, pagar as dívidas com eles. A centralidade é buscar proteção e todo tipo de benefício espiritual. Aves são oferecidas, bem como cabras e carneiros. Há consulentes que buscam serviços para questões amorosas. Um casal presente à procura de Pombagira Sete Saias oferece-lhe espumante, cigarro e dinheiro. Ao baixar, o casal é levado para o canto do salão para conversar com ela durante alguns minutos. Pergunto aquele casal do que se tratava e ouço que o caso envolve questões na família. A confiança fica patente na força do Exu-Mulher.

¹⁰⁴ DA PAZ, Emídio Correia. Entrevista realizada nas dependências do Centro Espírita Preto Velho, Viçosa/AL, em 04 de abril de 2014. [Duração: 50:08mn].

Pedacinhos de papel com os mais variados pedidos são postos entre os animais oferecidos. Identifico alguns com pedidos ligados diretamente às questões amorosas. Não entram em detalhes, mas consulentes oferecem aves aos Exus e Pombagiras a fim de obterem respostas diversas, sobretudo, na vida amorosa. Pessoas com problemas no casamento, no seio familiar, com problemas de relacionamento e paixão não correspondida, estão aqui. Parte dos pedidos é ligada diretamente às questões sexuais, paixão e relacionamento. Conversas de “pé de ouvido” não foram registradas, obviamente, mas alguns sussurros nos bastidores deixam entender que se trata de questões de ordem sexual.

Vale lembrar que esta celebração se diferencia de um *“toque/gira/salva”* comum pelo fato de sua culminância serem os animais oferecidos no centro do salão. Os cortes não acontecem em dia de *“gira”* ocorridas mensalmente ou quinzenalmente. É um momento ímpar que nem todos os terreiros realizam durante o ano. É importante não confundir esse ritual com sacrifícios privados/domésticos dentro e fora dos terreiros, pois são celebrações com fins específicos, de acordo com cada necessidade ali empreendida. Cada Mãe ou Pai de santo realiza para seu Exu ou Pombagira especificamente. Cada ritual tem um fim e dia certo para conduzi-lo. As lideranças dizem que o sangue é axé, vida, energia, força vitalizante, celebração, alegria, alimento, festa no além e capacitação para seguir adiante passando por cima dos problemas diversos. Ao oferecer comida recebem proteção e força.

Em dia de alimento para Boiadeiro não adianta cortar uma cabra, por exemplo, é necessário cortar um garrote, pois ele pede que seja carne de boi (TRAJANO, 2018a; 2018b). Outro consulente leva uma quantia em dinheiro não revelada para entregar ao seu Exu Corre Campo. Ele revela que deve muito a ele e que sempre procura *“pagar pelos seus serviços”* que não foram poucos. Diz ainda que conhece de longe Seu Corre Campo, jamais se confunde, pois sua história com ele vem de muito longe.

“Boiadeiro é boi, Boiadeiro é boi não, o boi entra na matança, Boiadeiro entra não”. Com os atabaques ritmados, a roda já está formada. Vinte e cinco filhos/as de santo dançam com vontade e cantam com força numa noite de domingo. A festa de Boiadeiro, ora Exu, ora Mestre, começou na sexta feira, passou pelo sábado e encerrou no domingo. Festa pra Boiadeiro custa caro. Boi, cabras, carneiros e aves, além de muita bebida, cigarro e comidas variadas alimentaram a festança. Boiadeiro desce com capa vermelha e chapéu de couro, em uma das mãos traz um cigarro e em outra um copo com cachaça e mel. Conversei com muitos consulentes em busca de favores dos Exus ali presentes. Pessoas cheias de esperanças nas forças deles.

A noite de domingo foi a culminância, mas na sexta-feira à tarde já tinha axé no centro, “*é Boiadeiro, Seu Boiadeiro sou eu, é morador da encruzilhada, com meu gibão na mão, é Boiadeiro menina*”. Beleza, seriedade e atração estão presentes ali. Uma entidade bem vestida, inclusive exigente com sua calça e capa vermelha e charme com seu cigarro e copo na mão, dança sem perder o ritmo e com autoridade. Cumprimenta a todos com um abraço, aconselha, faz petições e exige ordem na casa e compromisso com as coisas do espírito. “*É Boiadeiro menina*”. Dinâmicas sexuais que vão dos elementos ali presentes às expressões nas toadas. Vaqueiro valente com um gibão e chicote nas mãos em cima do seu cavalo derruba garrote bravo no chão. Percebo virilidade e exibição do macho na figura do Boiadeiro, mas ele mesmo reconhece que agora a vez mesmo é do Seu Zé. Zé Pelintra é considerado chefe maior dos Exus e Mestres. Pelintra também desce na matança para comer, dançar, beber e admoestar.

Mestre Zé desce girando no centro do salão da mãe Ana. Sua circularidade única faz todos ficarem de joelhos batendo palmas até ele parar de girar veementemente ou chegar de vez à festa. Na sua capa vermelha está escrito: *Mestre Zé Pilintra*. Capa confeccionada pela própria Mãe Ana. Seu Zé dança com seu chapéu girando rapidamente sem perder o controle bem no centro do salão. Pausa, fica alguns segundos em silêncio olhando para o chão e puxa as cantigas. Seu Zé Pelintra é da água diz a cantiga. Diante da cabeça do boi em uma tigela de barro cumprimenta-a, prestando-lhe reverência e respeito. Pilintra comanda a festa proporcionando a descida de outros Exus e Pombagiras que, ao descenderem lhes cumprimentam de joelhos. Quer a gira organizada e palmas estridentes, ninguém fica parado. Sisudo e com uma garrafa de aguardente na mão agradece pela festa e comida para todos. Anda pausadamente do canto a outro do salão passando a vista em todos ali presentes com um bom dia e boa noite dizendo que está ali para arrebentar.

Dezenas de aves, duas cabras, dois carneiros e um boi são oferecidos na ocasião. Consulentes buscam ajuda de Boiadeiro, Seu Zé e de Pombagira das Rosas principalmente. Casais conversam em segredo. Uma jovem conversa em segredo com a Pombagira das Rosas. Outros oferecem aves aos Exus diversos, postas em tigelas de barro. Cada ação é acompanhada de perto pelo Pai ou Mãe de santo. O cuidado com os artefatos, com o roteiro dos sacrifícios, é visível, nada é conduzido aleatoriamente, para isso, a Mãe pequena é encarregada de organizar todos os movimentos da celebração. Roupas são separadas para cada Exu e Pombagira como chapéu, colares, pulseiras, brincos, lenços, sandálias, bebidas, taças, canecas e copos diversos, bem como o tipo de bebida, cigarro, música, ritmo, dança e cadeira

para determinado Exu sentar. Quando Exu Muleta desce é preciso lhe entregar uma bengala para lhe sustentar. A todo o momento a Mãe pequena enxuga o suor dos rostos, penteia os cabelos, retoca a maquiagem, ajeita as roupas, põe até perfume, brincos específicos das filhas de santo incorporadas. Até os atabaques precisam estar afinados. O cuidado é patente.

O encantamento das Pombagiras se revela de diferentes formas, seja no sambar miúdo, no seu requebrar de lado com as mãos meio que “quebradas” na cintura, aquele sorriso escancarado demorado, bem como seu cochichado nos ouvidos e jogar de cabelos ao ar. Dança, canta, bebe, fuma, aconselha e admoesta. Exu vem se alimentar. Filhos de santo de outros terreiros também vêm assistir ao ritual. Pombagira Sete Saias desce se dirige até a mim e me chama de *“homem gostoso”* sussurrando aos meus ouvidos. Exu Marabô desce e me cumprimenta com uma saudação típica dos iniciados. Pergunto à Mãe Ana o porquê daquele gesto? E a mesma me informou que ele viu em mim *“um ser bom de luz”*. Outra filha de santo diz que não sabe dançar, mas quando a Pombagira desce ela dança mais do que as outras filhas de santo.

Em outra festa, desta vez para Seu Zé Pelintra, a celebração tem dois dias de duração, começando no sábado à tarde. Salão pequeno, na sua própria sala, aglomera cerca de vinte filhos/as de santo e consulentes. Terreiro pequeno, mas em plena atividade. Todos os animais oferecidos ficam no quintal separadamente para cada momento. Cada ave, cabra e carneiro tem suas identificações e nomes num caderninho e a quem pertence. A Mãe pequena organiza todos os nomes e destinos de cada animal que são postos no centro do salão conforme os Exus vão baixando. É praticamente impossível confundir cada oferenda ali depositada. Os Exus descem e imediatamente são recebidos com suas obrigações antes que eles peçam. Os cortes são feitos em uma bacia grande, acompanhados por várias peixeiras, cachaça e mel. Cada faca tem uma simbolização. Não se corta com uma única faca todas as oferendas, pelo contrário, tem Exu que exige determinada peixeira e tamanho, detalhe, precisa estar bastante amolada. O chão é limpo a todo o momento, nada fica sujo ou tumultuado. Organização e zelo não faltam nas celebrações.

Aqui percebo a Luziara ferosa cantando sem parar e botando ritmo no salão. É da ladeira do cambone que ela vem para farrear. Pombagira pega, pega mesmo. *“Tomei um banho da rosa da Pombagira lá na encruza e meu amor não veio”*, diz a toada. *“Mulher deixe a minha vida, pois o teu marido eu já deixei faz sete dias, se você não me matar na porta do cabaré, eu vou bater em tua porta e vou mostrar que sou mulher, eu vou bater em tua porta e vou mostrar que sou mulher”*. Pombagira toma conta da celebração. Pombagira

Cigana “*ganhou um sapato de ferro pra provar no inferno aonde é fogo só*”. A mulher que pisa no fogo anda sobre o fogo e vai até o fogo. Mulher que não teme nem mesmo o tão falado inferno, aliás, é lá que ela prova seu sapato sem nada a temer. Ela também deixa o homem quando quer, pois na porta do cabaré ela não teme a morte, afinal ela é mulher, mulher, mulher. O empoderamento feminino reina no espaço.

Exu Toquinho, Tiriri e Caveira não dados a conversa, descem, bebem, fumam, dançam e vão embora. Alguns Exus inclinam bastante os corpos dos filhos de santo deixando alguns quase com o queixo no chão. Outros falam graves, são sisudos e elegantes dançando caprichosamente. Pombagira cai de joelhos ao chão se inclinando toda para trás encostando sua cabeça ao chão abrindo os abraços, dando gargalhadas ininterruptas. As dinâmicas vão do abanar o longo vestido ao jogar os cabelos molhados de suor nos consulentes. A dança não para. Gira por inúmeras vezes no centro ora segurando o vestido, ora de braços abertos. Todos os Exus ao descerem se curvam diante do *congá/canjira*. Ali permanecem por alguns segundos, beijam, tocam nas imagens e abraçam sinalizando submissão, reconhecimento e respeito. Um casal que não aceitou ser registrado buscou ajuda amorosa da Maria Padilha. Uma filha de santo pediu para seu marido deixar de beber e de se prostituir. O terreiro se constitui um local de refúgio e de esperanças para os mais complexos problemas que afetam os vivalmas. Aqui quando Exu baixa em mulher, ela fica com características consideradas masculinas. Quando a Pombagira baixa em homem ele fica com características consideradas femininas. O homossexual quando recebe um Exu ele fica com características consideradas masculinas.

Seu Zé Pelintra com seu lenço vermelho no pescoço e chapéu de couro na mão agradece pela celebração exigindo respeito para com sua matéria, pois ele é seu “*moleque*” que muito estima. “*Aqui chegou Seu Zé Pelintra que nunca fez mal a ninguém, de Pernambuco a Bahia todo mundo me quer bem*”. Padrinho Zé com voz de autoridade joga búzios aconselhando e admoestando seus filhos. É necessário “*curiá*”, oferecer sangue, derramar sangue no centro, misturá-lo com mel e aguardente para alimentar o espírito e seu “*cavalo*”. “*Exus dos invisíveis venham todos me ajudar, na hora da matança venham todos curiá*”. No ritual se curia, pois o sangue vivifica o espaço sagrado energizando seus filhos e filhas. Além de proteger as lideranças e filhos, protege o terreiro livrando-o das demandas advindas. As vísceras são postas em pratos separados, cozinhados separadamente e servidos primeiros na hora do banquete, ápice da festa. Este momento é aberto ao público que vem

prestigiar, comer, beber, conversar e festejar no terreiro, *“Exu não devia beber, Exu não devia fumar, pois a fumaça pertence ao vento e a bebida pertence ao mar...”*.

Uma cabra e três aves acompanhadas de aguardente e velas são oferecidas a Pombagira Figueira que chega com sua fita verde na cabeça e saia verde longa, segurando sua garrafa de coquetel de menta e irradiando o salão, afinal, *“ela é o sol da meia noite que clareia esse congá”*. Rebola abanando suas mãos laçando os consulentes com sua fita verde. Pombagira Figueira é a homenageada na tarde de sábado. Ajoelha-se diante do *congá* e diante das suas oferendas com suas mãos no quadril inclinando o corpo para trás com sua gargalhada sobrenatural. Amarra quem ela quer, pois o laço está em suas mãos, atrai e expelle ao mesmo tempo, principalmente quando ela recebe seu axé na sua taça especial. O Pai de santo passou a apresentar características femininas imediatamente. Depois da presença de Zé Pelintra, foi preciso vestir uma saia, colocar suas fitas e agarrar sua taça com bebida de menta. Da virilidade masculina passou a sensualidade feminina aflorada. A incorporação tem esse poder atuante nos seus filhos e filhas. *“Eu amei alguém e esse alguém não ama ninguém. Ôh paquera! Não maltrate o meu coração, ôh paquera! Não maltrate o meu coração, eu amei o sol, eu amei a lua, lá na encruza eu amei o Tranca Rua...”*. A dinâmica amorosa também está nas falas cantadas em uníssono. Saravá todos os Exus! A obrigação serve para crescer, levantar, dar força ao filho/a de santo. É por isso que se curia. *“Galinha preta toda arrepiada eu quero ver Exu é no romper da madrugada”*. A cara de Exu é ouro só, resplandece, tem valor. O dourado que atrai com seu brilho resplandecente até mesmo no portão do cemitério. Já Exu Ventania no seu cavalo preto corredor, ninguém segura. Os Exus no centro não param de receber obrigação.

As entidades ali presentes têm ligação direta com seu filho/a de santo. Os problemas são postos, dialogando mesmo, com os espíritos. Cada oferenda ali depositada, seja no centro do salão, ao pé da grande árvore ou na pedreira gigante, atende à necessidade específica de cada filho/a e consulente. A música, a letra, a dança e a estética atendem a cada guia protetor. É por meio das oferendas/sacrifícios que os pedidos serão respondidos em breve, pois a palavra de um Exu não volta atrás. É por isso que *“Ele trabalha pesado”* sob a ordem dos Orixás, para apagar ou acender o fogo da paixão ardente no filho a caminho do *congá/canjira*. Lísias Negrão referindo-se ao trabalho de Liana Trindade acerca do imaginário das religiões afro-brasileiras escreveu que “desde o século XIX os jornais registraram práticas rituais angolanas, como os sacrifícios de animais ofertados às divindades junto a árvores, o uso de ervas, o ritual de fechamento de corpo, o jogo de búzios” (NEGRÃO, 1996, p. 36-37). Para

ele, a Umbanda atual representa a inclusão dos rituais de adoração aos Orixás, materiais culturais diversificados, religiosidades banto, sudanesa, sobretudo, da Macumba rural, Cabula e cultos afro-brasileiros, incluindo elementos mágicos e espíritas europeus reinterpretados pela tradição banto, e centrados nas noções de ancestralidade e de força vital para os fiéis. Neste caso, o banho de sangue representaria vitalidade espiritual e ações imediatas benéficas às forças espirituais para com seus “cavalos”, ambos saem renovados (NEGRÃO, 1996, p. 36-37).

Na perspectiva de Silva (2005, p. 35) os sacerdotes afro-brasileiros acreditam que os sacrifícios de animais, como outras formas mágicas, colocam os adeptos em contato com as divindades, as quais passam a conhecer o futuro, a curar doenças, a serem revigoradas, a melhorar a sorte e transformar os destinos das suas “cabeças espirituais”. Negrão e Silva atentaram para as discussões referentes às práticas de matanças de animais nos rituais umbandistas em vários cantos do Brasil, que, ao longo da história e ainda hoje, não alcançaram um consenso entre as Federações, lideranças umbandistas e parte dos adeptos.

As lideranças umbandistas dizem que a matança serve para criar e dar força. Quando ocorre um ritual de matança significa dizer que o Pai ou Mãe de santo, o filho de santo e o espírito serão alimentados e fortalecidos e estarão aptos para resistirem às dificuldades impostas pela vida. Já os espíritos ficarão com mais força para trabalharem na resolução dos problemas, em suma, energia de todos os lados. Os sacrifícios votivos alimentam as entidades e a comunidade religiosa. Para a Umbanda, trazem proteção, segurança, vitalidade, abertura de caminhos, prosperidade e sorte na vida. São preceitos religiosos que podem ser de natureza distintas. Quando se cumpre uma obrigação a Exu ela pode ser apenas uma homenagem, presente em forma de reconhecimento pelos seus serviços e atuação, uma simples recordação da sua resposta àquele problema resolvido, um pedido de ajuda, um favorecimento ou gratidão por tudo. Não é simplesmente aspergir sangue, mas trata-se de um ritual simbólico muito importante para seus filhos e filhas e para o caminhar do terreiro. Conforme diz a tradição, *“se o axé diminui, o corpo fraqueja”*.

Assim, caminho entre os Exus para com o intuito de poder ter percebido as dinâmicas sexuais daquele que come tudo, acende e apaga, pega e deixa, faz o que quer e o que não quer, abre e fecha caminho, vigora e impotencializa, come e vomita e que trabalha para resolver, não importa como. *“Exu chegou, Exu curiou, Exu vá embora, que o grande mandou, orixalá, ôh lá no mar, ôh vai Exu pra onde eu mandar...”*.

4.3. Ritual de “Incorporação”

Exu vai e retorna rapidamente. A incorporação ou “descida de Exu” nos seus “cavalos” constitui-se o ápice de todo ritual de Umbanda. Exu arreia/desce/faz-se presente/penetra/fica/faz acontecer. É do que esta seção se ocupará a partir de agora, fazer arriar Exus. No centro do salão os Exus descem para atuar. Primeiro descem Exus e depois Pombagiras, marujos e marinheiros. O filho de santo na gira coloca a mão na cabeça pausando seus passos, coçando as mãos e olhando para os lados, é o primeiro sinal visível do momento da incorporação. Segundo Ferretti, “o transe depende de muitos fatores e que pode apresentar profundas diferenças, mesmo quando experimentado pela mesma pessoa, no mesmo terreiro, e em contexto ritual semelhante” (FERRETI, 2000, p. 125).

Quando Exu desce no seu “cavalo”, este coloca as mãos para trás na altura da cintura curvando sua cabeça ao chão. Anda inclinado, alguns permanecem em silêncio, outros começam a cantar. Após a incorporação o filho de santo bastante suado aparenta cansaço e dores no corpo e na cabeça. Leva alguns minutos para que ele retome seus movimentos e volte a gira. A primeira reverência é feita ao centro do salão, espécie de eixo catalisador de forças sobrenaturais e princípio do território sagrado. Em seguida, dirige-se ao altar dos Exus debruçando-se sobre o mesmo. A saudação ao líder é feita logo após e a Mãe ou Pai pequeno do terreiro. As palmas fortes acompanhando as músicas ajudam no processo. Cada Exu que desce é aplaudido e uma música sua é cantada antes e depois. De acordo com Ferretti,

falar do transe é sempre difícil e arriscado, tanto para quem o experimenta quanto para quem o observa de fora. Uns e outros percebem determinados aspectos e têm consciência de que outros lhes escapam, ou pela alteração de consciência, ou pela falta de experiência e de capacidade para avaliar o que ocorre no íntimo de um médium incorporado (FERRETTI, 2000, p. 126).

O toque está apenas começando. Cada Exu tem sua especificidade histórico-social que é dramatizada na música, na dança, e no corpo. Tudo isso ocorre no íntimo de cada filho/a de santo, pois segundo eles, *“a pessoa fica fora de si, com a mente distante, ouvindo o toque bem longe parecendo que a pessoa viajou pra bem longe”*. Por meio da incorporação, os Exus, que representam as categorias marginais da sociedade, são revividos nos rituais de práticas num processo de íntima relação em meio à dança.

Verger (2000, p. 83) afirma que “no estado de transe, a personalidade do deus, adquirida (...) voltou a ser inculcada nele, segundo antigas tradições”. Compreendo também

que no Candomblé, estudado minuciosamente por ele, os/as filhos/as livram-se de seus conflitos, complexos sociais e tendências mais escondidas e que, pelo transe, exteriorizam ludicamente através das danças e festas aos seus deuses, cujo caráter e tendências são análogos aos seus. Para o referido autor, o transe nada mais é do que um fenômeno puramente sociológico, isto é, fuga da vida cotidiana, da coerção histórica sobre os indivíduos. Silva escreveu que,

a mestiçagem não apenas gera seres ‘híbridos’ biologicamente, mas também os faz ‘híbridos’ culturalmente. Desejo, repulsa, fascínio pelo exótico e medo do feitiço são alguns dos sentimentos que estes ‘corpos híbridos’ passaram a despertar na sua condição simultânea de marginais sociais (como o Zé Pilintra e a Pombagira) e de reconhecidos agentes da transformação do mundo por meio de um suposto e privilegiado manuseio de ‘ferramentas mágicas’. Imagens de seres ‘meio-a-meio’ fornecem, portanto, uma boa metáfora de uma sociedade que se vê como resultante do trânsito transatlântico de corpos e culturas que modelaram um mundo unido e dividido, único e múltiplo. É, pois, na capacidade de interagir ou dividir, de provocar o consenso ou o dissenso, de juntar os opostos ou separar os pares, de obedecer ou subverter as regras que Exu, em suas inúmeras faces, exprime o seu poder no Brasil (SILVA, 2013, p. 1110).

Compreendo, com base em Silva, que os Exus em seus cavalos por meio das ferramentas mágicas, como por exemplo, o ritmo e a celebração coletivas, agem em uma sociedade marginal com suas múltiplas faces, em rituais fluidos. Ali acompanhei de perto o processo do transe de possessão e observei que uma mulher quando está com um Exu logo desenvolve características consideradas de homem, como vestir uma calça, prender os cabelos, falar grave, beber cachaça, colocar um chapéu, fazer movimentos bruscos, acender um cigarro e manter-se sisuda. Da mesma forma quando uma mulher recebe uma entidade feminina, logo os traços considerados femininos tornam-se visíveis como vestir uma saia longa, colocar diademas, colares e brincos, soltar os cabelos, beber espumante ou cerveja numa taça, jogar os cabelos, colocar as mãos no quadril, se requebrar, dar gargalhadas fortes, requebrar os ombros e sambar miúdo.

No terreiro ouvi que a paz e o amor do chefe da macumba (Cumpadi Zé Pilintra) que mora lá na Rua da Amargura, onde chora dia e noite por uma mulher que não lhe ama, pode trazer conforto aos corações sedentos de amor. Ouvi nas toadas das Pombagiras que a mulher faz o homem macho chorar de verdade. Uma alusão clara ao empoderamento feminino e seu lugar de destaque no culto. Diz a toada que ela escolhe a quem amar, mesmo sabendo que Seu Zé é enganador no sereno da noite que cai sobre os mortais. Maria Padilha incorporada numa senhora disse que o relógio do inferno já bateu mais que hora ligeira. Ela perguntou: “*Quem*

pode mais?” As Pombagiras no salão não param de dançar e cantar, já é quase 21h, cansaço e suor não atrapalham o toque. As entidades descem, vão embora, outras descem novamente e o toque continua até as 22h. Após cinco horas de celebração, *“tá chegando a hora Exu de tu se arretirá...aqui não é o seu lugar...aqui é uma casa santa, não é lugar de Exu morar...Exu vai para o mar, tua morada é na maré, vai-te daqui...Seu Tranca Rua eu mandei ver, vou mandar levar, sai Exu pra aonde eu mandar...”*. A cantiga final visa justamente retirar os Exus dos terreiros, pois *“todos os Exus eu mandei ver, vou mandar levar, sai Exu pra aonde eu mandar...vai embora Exu pra encruzilhada...Exu chegou e já vai sair, quem mandou foi Tiriri”*. A porta do terreiro permanecendo aberta dá continuidade ao rito que é desenvolvido com uma quartinha de água despejada aos poucos de dentro para fora com sinais de adeus e de retirada. Exu vai e volta sempre. Nos aportes de Ferretti (2008) entendo que “as religiões afro são essencialmente religiões de êxtase ou de transe, em que entidades sobrenaturais são cultuadas, invocadas e recebidas por certas categorias de devotos em estado especial de consciência” (FERRETTI, 2008, p. 113). Sigo na sua perspectiva identificando a incorporação como um estado especial de consciência, afinal, as lideranças umbandistas disseram que *“a mente fica distante, viajando bem longe”*.

Conforme abordado anteriormente, no campo de pesquisa utilizam a expressão *“a pessoa está incorporada”*. Na Umbanda, “homens e deuses se veem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade (...), desaparecendo a sua própria personalidade, a ponto de não se recordar do que ocorreu” (NEGRÃO, 1996, p. 289). Neste sentido há perda de registro do conteúdo das experiências vividas durante a incorporação. Acontece que cada filho/a de santo recebe o tratamento dado tanto ao masculino quanto ao feminino. Na incorporação ficam claras as características apresentadas no corpo que está com a entidade. Para Concone (1987, p.102-104) o transe se refere ao estado alterado de consciência, ao passo que possessão está ligada a uma explicação cultural dotada por determinados grupos de Umbanda no Brasil. Segundo a autora, o transe de possessão refere-se a alterações comportamentais, sensoriais, caracterizada pela fixação à entidade enfocada nos rituais mágicos. Para Birman (1983, p. 17), a presença das entidades na “Terra” é “real” para os religiosos afro-brasileiros. Com efeito, compreendo que os cultos de possessão, colocam em relevo, espaços de afirmação de uma religiosidade conflitiva e periférica. O fenômeno da possessão permite aos filhos/as de santo um contato rápido e direto com as forças sobrenaturais.

Quando baixa um Exu-homem há certa preocupação exteriorizada. Da mesma forma acontece com a chegada de um Exu-mulher. Padronizações e uniformidades acompanham a incorporação nos terreiros. Enquanto a Pombagira é exteriorizada de bela e fogosa, o Exu-homem é posto como sério e forte.¹⁰⁵ As dinâmicas sexuais de Exu são cabíveis em qualquer corpo. No território sagrado da Umbanda, falas, discursos, danças, vestes, sons, objetos, música e comportamentos trazem circularidade, dinâmica, ressignificações e inserções no cotidiano dos seus adeptos. Receber uma entidade no corpo não se constitui apenas em mais um ritual religioso num ambiente de culto, mas no viver diário com seu Exu dentro e fora do espaço sagrado ocupando função importante na vida pessoal e familiar. Exu liga-se diretamente ao corpo atualizando fragmentos da história sociocultural dos marginalizados da sociedade brasileira, dramatizações das diversas esferas vivenciais.

O poder religioso da Umbanda propicia uma inversão simbólica de valores, pois, as pessoas estruturalmente julgadas inferiores na sociedade, tornam-se portadoras de um poder mágico interior, em que o “branco” julgado “civilizado” é submetido ao poder dos espíritos julgados inferiores, como os índios, caboclos, ciganos, baianos, crianças, dentre outros. Por essa razão, compreendo que os espíritos julgados ‘subalternos’ e ‘inferiores’, pelo fenômeno da incorporação, que, segundo os autores citados acima, a definem e a caracterizam historicamente; incorporam nos adeptos a fim de prestarem consulta, ajuda espiritual e física (BIRMAN, 1983, p.16; 46-47).

Prandi (2005) escreve que quando os filhos e as filhas de santo entram em transe, assumem uma nova identidade marcada pela dança que retrata as características míticas das entidades, fazendo com que o passado remoto seja revivido e repetido no presente. Segundo Negrão, o transe na Umbanda é caracterizado pelo estado inconsciente em que o filho de santo perde sua própria personalidade, incorporando as dos deuses, ao ponto de não recordar os feitos da incorporação (NEGRÃO, 1996, p.285-296). Assim, em particular, tem-se uma “mediunidade inconsciente”, conforme apontou Maggie (2001). Ortiz disse que “a religião umbandista se fundamenta no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades” (ORTIZ, 1991, p. 69). Retomando Ferretti (2008), entendo que os rituais através da dança “expressam gestos que falam sobre

105 Não pretendo neste espaço trabalhar a categoria de representação, tampouco aprofundá-la, o que daria uma longa discussão. Mas, observar as aparências ou “ordem natural das coisas” e seus desdobramentos no ritual. No texto de BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, nas páginas 17-18, encontrei o “lugar dos sexos” num dado espaço de rito: “a ordem das coisas”. Neste caso, há pressão nas estruturas nos dois sentidos.

elementos dos mitos presentes nos cânticos, muitos cantados em língua esotérica. A performance dos rituais é bonita, alegre ou sóbria, conforme peculiaridades de cada cerimônia” (FERRETTI, 2008, p. 114).

Desse modo, a Umbanda sintetizou em seu plano mítico-religioso a integração de todas as categorias sociais marginalizadas, abrindo-se às formas populares da religiosidade afro-brasileira. Para Silva, no transe, contexto das tradições afro-brasileiras com seu espraiamento no século XX, leva-se em conta o processo sincrético e espíritos de mortos, pois sua infindável família de seres sobrenaturais permeou o imaginário afro-brasileiro (SILVA, 2005, p. 132-133).

Assim, depois de sentir a presença dos Exus e Pombagiras por meio da dança, do alimento espiritual e da sua presença no corpo, o trabalho caminha para a (in)conclusão no sentido de proporcionar abertura para futuros debates sobre a presença de Exu no território sagrado da Umbanda no contexto nordestino.

CONCLUSÃO

*Exu continua atuando mesmo sendo
“empurrado para trás da cortina”, “entre a
cruz e a encruzilhada” por meio dos
“segredos guardados”, regados pelo “medo
do feitiço”, ressignificado pelos umbandistas,
revigorado pelos quimbandeiros e quase
“descarregado” no redemoinho do pós-
pentecostalismo. Exu nunca saiu de cena.*

(O Autor).

Ficou claro o dinamismo sexual de Exu. Ele tem o poder de se transformar e de se recriar. Mas também, de promover “caos” em quem não lhe dê o devido respeito. Isto foi percebido nos discursos das lideranças que ao verem Exu por diferentes ângulos, formas e ações na vida de cada filho/a de santo no cotidiano dos terreiros. Os aparentes paradoxos nas falas só explicam a dinamicidade do campo e sua pluralidade. Ficou evidente a simultaneidade de sentidos que Exu revela na religião como: multivalência revelada simultaneamente, paradoxos existenciais, multiplicidade de significações, instabilidade mágico-religiosa, polêmicas, excepcionalidade de sua existência, atitudes ambivalentes, fluidez ritualística, medo, confiança atenção dobrada. Exu, a partir dos discursos, traz todo o curso da vida religiosa dos praticantes e dos consulentes que lhes procuram, como resultado de um longo processo de assimilação e de identificação às formas espirituais da religião. Talvez, os aparentes movimentos contraditórios identificados nas falas sejam o resultado das diferentes técnicas e manipulações da magia religiosa, dos portadores dos poderes mágicos desde os primórdios da Umbanda no município. A experiência religiosa umbandista é vivida, sentida e compreendida corporalmente. Observei que as classes de Exus e Pombagiras corporificam significações religiosas, encarnadas e moduladas em significações e compreensões não-verbais.

Toda experiência religiosa é crença – fé – e não conhecimento adquirido; está presente nas lideranças que têm a intuição do divino com preceitos que acompanham a religião, dentre eles, as oferendas-rituais. As atribuições às fontes impessoais, mais que pessoais, bem como situações, talvez de alto estresse psicológico, casualidade ou características novas através dos símbolos religiosos, representam muito bem a linguagem religiosa. Afinal, todos chegaram a

afirmar que muitas ações são humanas e não das entidades. Comportar-se desenfreadamente, conforme visto, são atributos do próprio filho de santo que, em muitos casos, atribuem aos Exus e às Pombagiras. A relação com o mundo material está explícita na ligação com a regionalidade, com o modo de pensar suas entidades, suas personificações e atuação direta no cotidiano dos terreiros. Reconstituem uma experiência real retratada em suas experiências e idiossincrasias com os Exus. Há uma lógica operatória específica numa estrutura mítico-ritual nos terreiros estudados. Esta estrutura diz respeito às relações que ligam os adeptos dos cultos ao sistema social por intermédio de uma complexa rede de mediações e soluções simbólicas a partir de contexto repleto de contradições sociais, pois falar em dinâmicas sexuais das entidades remete-se à pausa na voz e aparentes conflitos nos discursos das lideranças.

Há uma demanda expressa de pessoas que procuram as lideranças para resolverem assuntos de ordem sexual. As entidades são contempladas com oferendas, são ouvidas atentamente e reverenciadas dentro e fora dos terreiros. As lideranças trabalham com os Exus, atendem também em residências até mesmo fora do município de Viçosa. Os discursos apresentam a atuação de Exu nas questões sexuais, seu dinamismo está presente nas falas e nos rituais de práticas acompanhados.

Dormir no terreiro ao lado do altar dos Exus foi uma das experiências singulares no trabalho de campo ao longo desses dez anos de pesquisa. O colchonete oferecido com carinho e generosa hospitalidade contribuíram para perceber a grandeza da religiosidade acolhedora e respeitosa para aquele, de certa forma, “estranho” no local, um “crente de igreja”. Mas, após inúmeros jantares em vários terreiros ainda foi possível repousar a cabeça recebendo energia vitalizante das forças da “esquerda”. A Umbanda em Viçosa proporcionou sentir o respeito e acolhida a uma pessoa de longe e de crença diferente. Imagine um pastor batista dormindo ao lado dos Exus. Além da recepção, teve comida, bebida, afeto, dormida e prosa por várias horas em diferentes ocasiões. Sentar e conversar acabaram se tornando rotina. Ser convidado para dormir e descansar considero o ápice da confiança e reconhecimento pelo trabalho ali desenvolvido com seriedade, transparência e respeito. Despir-se das titulações acadêmicas desde os primórdios do trabalho de campo foi fundante na elaboração dos escritos. Foi preciso estar aberto ao aprendizado dos terreiros e aos “professores” da fé umbandista. Além disso, foi necessário aprender com o cotidiano dos filhos/as de santo nos terreiros e nos seios familiares que também abriram suas portas para mim.

Já no ambiente acadêmico – livre de qualquer suspeita – me deparei com atitude de ódio religioso. Entre alguns/mas alunos/as virou rotina, mas pensar isso na esfera docente até

então era novidade. Quando realizava a segunda pesquisa de Mestrado, uma professora leu o projeto e disse que *“diabo é diabo”, “Deus é Deus”* e que *“sempre existiu o bem e o mal”*. Discordou completamente da postura de um pastor escrever sobre a Umbanda. Segundo a professora, por sinal, uma excelente profissional e pesquisadora dedicada, *“quem já se viu um pastor, conhecedor da verdade e da Bíblia, andar em terreiros participando de rituais de Exu e Pombagira, achando que é tudo normal?”*. Para muitos da academia, causa espanto a pesquisa sobre o assunto. Outros já realizam um pré-julgamento supondo que a escrita vem para *“falar mal da religião”*. Olham desconfiados para os meus trabalhos.

No espaço escolar, chamar o professor Trajano de “pastor xangozeiro”, “macumbeiro” e de “Pai de santo” não se constitui novidade. Os colegas professores ainda brincam dizendo que logo mais *“vai abrir um terreiro”* ou *“vai deixar de vez a igreja”*. O próprio olhar de alguns filhos de santo expressa *“o que ele veio fazer aqui?”* ou *“o que ele quer pesquisando sobre nossa religião?”* Assim, os desafios postos foram muitos. Tudo isso serviu de inspiração para continuar escrevendo sobre o assunto e procurar cada vez mais adentrar neste universo religioso a fim de contribuir para combater veementemente o preconceito e o ódio a essas práticas na atualidade e, sobretudo, nas futuras gerações neste atual Brasil de incertezas e de intolerâncias gritantes.

Lendo Carlo Prandi (1999), entendi que cabe ao estudioso, tomando por base, a própria formação e as questões que se colocam sobre (e para) a religião como dimensão cultural (porque de outro modo não a podemos ler), utilizar caso a caso as chaves mais adequadas para a leitura das realidades religiosas que ornaram (e ainda ornam) as sociedades humanas. O estudo da religião em perspectiva científica, qualquer que seja a definição que se dê ao estatuto dessa cientificidade, tem essa característica fundamental: é um convite ao estudo, não para que alguém se torne mais (ou menos) religioso – o fato de existirem consequências desse estudo é um efeito imprevisto, não fazendo parte das regras do jogo; estuda-se, segundo o *ethos* do conhecimento que anima e funda esse tipo de trabalho, para poder melhor orientar-se dentro dela e, conforme o caso, para poder escolher e decidir com conhecimento de causa (PRANDI, 1999, p. 253-275; p.282-284). Silva ensina que “tal como Exu, a cultura religiosa de origem africana encontra-se, no Brasil de hoje, numa encruzilhada: entre a valorização e a rejeição, entre o enaltecimento e a discriminação” (SILVA, 2015, p. 206). Os atos de desrespeito se repetem com o passar dos anos. No ano de 2017 foram quase

800 denúncias registradas no disque 100 – Disque Direitos Humanos que revelaram os ataques aos terreiros.¹⁰⁶ Só no primeiro semestre de 2018 foram mais de 200 denúncias.¹⁰⁷

Buscar entender as raízes histórico-culturais e, sobretudo, religiosas no território sagrado da Umbanda ainda representa desafios constantes em meio ao preconceito e exclusão histórica que as religiões afro-brasileiras têm enfrentado no País. A herança africana constituinte da nossa religiosidade traz um legado que por séculos foi posto no anonimato à base de muita repressão e historicamente aviltado (TENÓRIO, 2014, p. 10-35). É sabido que o território de Pernambuco, no século XVII (lá estava as Alagoas de hoje), concentrou a maior população negra do Brasil. O tráfico negreiro de África foi intenso para essas terras. A sociedade alagoana foi “mucambeiramente” formada. Lindoso (2011) diz que a cultura quilombola em Alagoas nasce sob os efeitos das relações sociais mucambeiras¹⁰⁸, cuja atividade foi formar fatos de cultura surgindo na fase dos mocambos esparsos trazendo lembranças puramente africanas determinantes para o caráter africano e afro-descendente da primeira colonização mocambeira. “Era como se a África quisesse vir” para Alagoas (LINDOSO, 2011, p. 107). Lendo Gramsci, recontextualizo a leitura entendendo que a produção intelectual alagoana durante décadas mostrou-se com um conteúdo cristalizado sob a égide da mãe-pátria europeia baseado nos quadros da civilização espanhola e portuguesa dos séculos XVI e XVII (GRAMSCI, 1982). Além disso, representou ao longo da história as categorias especializadas do grupo social dominante, servindo apenas para manter as concepções hegemônicas, a escravização do negro e a organização social detentora dos valores e padrões reguladores da sociedade.

Arthur Ramos, antropólogo alagoano, por exemplo, que esteve ocupado com questões mais gerais, com o problema da “raça negra” (termo utilizado por ele) no Brasil, não atentou para as questões locais de maneira pormenorizada. A abordagem sobre o Xangô de Alagoas por ele é considerada irrelevante se levar em consideração sua vasta produção científica em caráter nacional no século passado (RAFAEL, 2009, p. 497). Em Bhabha (1998) a partir de um olhar no contexto estudado, logo percebi o poder marginalizador e discriminatório que os intelectuais alagoanos herdaram do discurso colonizador com suas práticas discursivas e

106 Informações disponíveis em: < <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-44297088?ocid=socialflow>>. Acesso em: 07. Junho de 2018.

107 Dados disponíveis em: <<http://www.brasil.gov.br/noticias/cidadania-e-inclusao/2018/10/disque-100-registra-210-casos-de-intolerancia-religiosa-no-pais>>. Acesso em: 29. março de 2019.

108 Possuía uma organização social que se aproximava bastante das organizações tribais africanas. Os mucambos em Alagoas eram povoações de negros – quilombos espalhados pelo território (LINDOSO, 2000, p. 48).

escritas e de uma ideologia política hierarquizada. Baseou-se no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais, culturais e históricas. Ou seja, o colonizado passou a ser visto como povo degenerado sujeito ao sistema de administração e instrução colonizadora (BHABHA, 1998, p. 105-120). Aprendi com Mignolo (2003) que a ideia de civilização ocidental relegou as diferenças aos bárbaros, selvagens, canibais, primitivos, subdesenvolvidos, enfim, trabalhou com a noção de “semelhanças-e-diferenças” como constituição do seu arcabouço conceitual. Na perspectiva de Mignolo a ideia de “semelhanças-nas-diferenças” evoca a recolocação de línguas, povos e culturas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis. Para ele, os Estudos Subalternos podem contribuir para descolonizar a pesquisa acadêmica refletindo criticamente sua produção e conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 278-279). Aprendi com as lideranças em Viçosa que o respeito e a hospitalidade devem ser os pilares de qualquer religião que se diz ser religião.

As dinâmicas sexuais de Exu foram atuantes nas mais variadas esferas da Umbanda, dentro e fora dos terreiros. As lideranças, mesmo com alguns contrastes identificados nos discursos, de modo geral, reconhecem a dinâmica sexual de Exu que perpassa as toadas, as danças, a incorporação, a festa, a matança e o cotidiano dos terreiros e de seus filhos e filhas. Exu atua dentro e fora do território sagrado. Resolve problemas internos e externos à religião acolhendo até mesmo filhos que não participam da religião. Admiradores buscam sua ajuda oferecendo-lhes presentes. Ele resolve problemas de ordem sexual. Identifiquei nos rituais a busca pelos serviços mágico-religiosos dos Exus e Pombagiras para diferentes problemas ali apresentados. Território plural que acolhe o tido como “diferente”, o “outro”. A circularidade sexual de Exu foi percebida nas artes e artefatos nos *congás/canjiras*, na sua descida nos “cavalos”, no ritmo dos atabaques e presença entre os mortais. Mesmo com o processo de negociação de práticas e busca por reconhecimento institucional na sociedade brasileira ao longo de sua história, a Umbanda não deixou de seguir o caminho aberto por Exu.

Sentar com os filhos de santo, cantar, comer, beber, conversar e aprender com eles durante esses dez anos de pesquisa de campo foi uma oportunidade significativa para meu crescimento como ser humano, acadêmico e pastor batista. Além das atividades exclusivas de Exu, também participei da festa de Xangô (2013) na conhecida “Queda D’água”, na Serra Dois Irmãos (10 km da cidade). Já na Mata da Serra, (09 km da cidade) (2013), acompanhei a celebração a Oxóssi. Para festas a Yemanjá, na Praia de Pajuçara (2010, 2014), na capital Maceió, também viajei com eles. Cerimônias coletivas com partilhas, trocas de conversas, refeição, bebida, banho no rio, caminhada e espiritualidades, alimentaram os escritos sobre o

assunto. A Umbanda proporcionou vivenciar uma espiritualidade acolhedora que fala todas as linguagens a qual está contextualizada, encarnada na realidade interiorana, próxima do povo. Mergulha profundamente na realidade brasileira, pois as figuras do cotidiano utilizadas nos rituais de práticas transformam-se em figuras sociais com significados profundos na cosmologia. A multiplicidade de práticas populares congrega símbolos na estética que se atualiza historicamente (CONCONCE, 2006, p. 5-8).

Todas as obrigações, oferendas e despachos servem de comunicação ou meios pelos quais as entidades espirituais tornam-se dispostas a retribuir aquilo que estão recebendo. Identifiquei casais, jovens e senhores com seus presentes aos Exus, certos de que seriam atendidos. A confiança no poder de Exu e de Pombagira ficou clara. A linguagem gestual recorda fatos e proezas das entidades que descem no terreiro. A cosmovisão umbandista viçosense é formada por uma teia de relações, onde o humano e o sobrenatural se harmonizam, e cujo elo resulta no sentido do culto e práticas religiosas reguladoras do cotidiano desses filhos/as de santo em seus processos análogos com esses espíritos cultuados, não apenas nos terreiros, mas na realidade vivencial de todos e de todas. Ali o momento da incorporação constitui-se na apoteose da vida dos filhos/as de santo, pois representa disposição espiritual, preparo e axé na vivência do filho de santo na religião. Representa intimidade espiritual com os espíritos, iniciação espiritual no terreiro e, acima de tudo, submissão espiritual tanto aos espíritos, quanto aos terreiros e suas hierarquias (TRAJANO, 2018a). Identifiquei que o corpo desempenha importante dramatização da vida social, pois os gestos tornam-se essenciais no cotidiano das relações sociais dos grupos. Os discursos das lideranças só comprovam o dilema histórico que ainda cerca o personagem Exu e suas falanges na falada linha de esquerda.

Ficou evidente nas falas das lideranças a ligação inextricável dos Exus e do seu corresponde feminino direto, as Pombagiras, com as questões de ordem sexual e sua atuação direta na vida daqueles que procuram seus serviços. Homens e mulheres buscam respostas para os seus problemas mais complexos, seja no casamento, no namoro, na família, na orientação sexual, no amor, na paixão proibida, nos desejos mais ardentes, em suma, confiam na força deles e nas suas respostas. O gestual, o linguístico, o musical, o rito, constituem-se na intimidade com os Exus. Suas eficácias simbólicas se fazem presentes no cotidiano das lideranças que diante da dinamicidade de Exu parecem “controlar” sua atuação e liberdade desenfreada.

Pai Bastinho ensina que “os seios da Pombagira descobertos estão para conquistar, atrair aos homens. Exu forte, sem camisa, barba feita e cabelo bem cortado, musculoso, pernas grossas, estão para atrair as mulheres” (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho). Em Pai Balaio aprendi que os Exus “atuam diretamente nas questões amorosas e de relacionamentos podendo trabalhar de várias formas, como por exemplo, ajudar e atrapalhar uma relação” (SANTOSa, 2018 – Pai Balaio). Já a Mãe Ana ensinou que “a Pombagira já ficou pra resolver trabalho de separação, casal que não dá certo, homem ou mulher que se separou, teve problema no casamento, no amor, teve alguma paixão, algo errado na vida amorosa” (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana). Mãe Tonha deixou claro que “Exu e Pombagira vêm ajudar, ajudar casamento que anda desconcertado, ajudar o casal que anda brigando muito, ajudar a pessoa a ser feliz nas coisas amorosas” (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha).

Mas, aprendi também que “aqui no meu terreiro eu não gosto de enxerimentos não! Tem gente que fica com... licença da palavra... com fogo, se atirando nos braços dos outros e depois sai dizendo que foi Exu ou Pombagira que fez isso, aquilo” (ARAÚJO, 2017 – Mãe Tonha). E, mais, “tem gente que diz por aí que quando a mulher está com fervor, atrás de homem, toda fogosa, correndo atrás de homem é a Pombagira que está fazendo isso nela. Não acredito nisso, acho que é mentira” (SANTOSb, 2018 – Mãe Ana). Uma coisa ficou clara, “Pombagira não baixa em homem-macho. Exu quando baixa em *gay* não baixa com a mesma força e potência ao baixar num homem-macho. Pombagira tem mais força em *gay* porque ela é força feminina” (FREITAS, 2018 – Pai Bastinho). Ou ficou mais clara ainda, pois “desce no homem, rebola, dança, se requebra todo, ‘*quebra*’ as mãos, veste saia, coloca tiara, brincos, batons, bebe numa taça, dar gargalhada estridente agindo como uma mulher eufórica e atirada, mas o filho de santo, nem por causa disso, deixa de ser homem” (SANTOSa, 2018 – Pai Balaio).

Percebi nos discursos dos interlocutores nesses últimos doze meses (Nov 2017 à Nov 2018), as dimensões conflitivas geradas pelas entidades que compõem a cosmologia religiosa umbandista. Sexualidade, família, espiritualidade e sociedade constituem-se centrais na complexidade ritualística e seus efeitos concretos no cotidiano da religião. Comportamentos vistos como “transgressores” no contexto socioreligioso, às vezes tido como “não adequados” ao Pai e Mãe de santo, são, pois, nuançados nessas dimensões aparentemente conflitivas que as forças espirituais parecem acirrar no viver e na maneira de pensar de seus portadores/as. Lembrei do texto da Birman (2005) ao escrever que a Umbanda por ser um espaço de afirmação de uma religiosidade historicamente periférica, seus cultos colocam em relevo

“identidades sexuais e de gênero que transitam entre a adesão à norma sexual e de gênero dominante e a sua transgressão, afirmando, apesar de todos os conflitos, as hesitações e as dificuldades de que ‘outros mundos’ são possíveis” (BIRMAN, 2005, p. 412).

Em Birman (2005), entendo que o poder religioso na Umbanda decorre de uma inversão simbólica de valores em que, do ponto de vista estrutural, são julgados inferiores na sociedade, no ritual são detentores de poder mágico-religioso particular, advindo da própria condição que possuem. Identifiquei esta inversão de valores da hierarquia espiritual como constituintes do triunfo religioso da Umbanda em que os fracos e socialmente despossuídos passam a ter, por meio do poder mágico-religioso, sabedoria, força e atuação no mundo, legitimadas pela religião. A Umbanda em Viçosa retira do estigma de seres inferiores e menos evoluídos, sua vitalidade, sua força operatória nos mais diversos problemas apresentados. Exu e Pombagira trabalham pesado para resolver as situações, por mais complicadas que sejam, conforme visto. A dinamicidade sexual de Exu permeia o complexo ritualístico ali onde existe uma relação de troca estabelecida entre filhos/as de santo e Exus, uma vez que, de acordo com os discursos, eles considerarão e tratarão seus problemas a depender dos cumprimentos das obrigações religiosas exigidas. Se de fato, conforme exposto, os espíritos consideram e, conseqüentemente, tratam dos problemas de seus “cavalos”, logo a tendência é de investir seriamente em uma relação de maior proximidade e temor.

Nas primeiras décadas do século XX, as religiões afro-brasileiras juntamente com o movimento umbandista em pleno desenvolvimento, se viam diante de um contexto extremamente normatizador do sexo feminino. Exu-mulher ali seria uma ofensa direta e heresia explícita aos ensinamentos/valores/padrões da religião hegemônica. Tentaram dissipar as qualificações morais e sensuais de Exu através das condutas pudicas socialmente aceitas ao longo de décadas. Dessa forma, sua assimilação com o diabo dos cristãos veio em detrimento às suas genitálias e atuação no quesito sexual. Logo, a ideia de sexo foi ligada à concepção teológica de pecado no contexto cristão. Por isso, faz-se necessário pensar a imagem de Exu, por sua vez, a da Pombagira num contexto de regulação e padronização do sexo, afluído principalmente na segunda metade do século XX e reforçado na atualidade. A velha oposição construída entre sexo e religião sempre se reatualizou na sociedade brasileira. Obviamente, que as imposições sempre recaem mais sobre as mulheres. É justamente dentro dessa realidade repressora que os terreiros se estabeleceram historicamente e sua gama de rituais foi recontextualizada.

Desse modo, escrever sobre a simbolização sexual de Exu, sobretudo, no contexto nordestino interiorano, diante de questões de forte conteúdo social, cultural e, principalmente, religioso, disciplinarização, autorregulação e discussão acirrada pelos variados setores da sociedade, requer rigor acadêmico e, acima de tudo, compromisso social. Assim, compreendo que meu lugar como cientista da religião na atual configuração religiosa brasileira é combater veementemente a proliferação dos fundamentalismos religiosos incontornáveis, responsáveis pelas intolerâncias gritantes contra as religiões afro-brasileiras. Em Viçosa, nas Alagoas, aconteceu mais um encontro com Exus e Pombagiras e convivência harmoniosa com as lideranças umbandistas aos pés da *canjira*. Saravá!

ACERVO FOTOGRÁFICO DA PESQUISA¹⁰⁹

¹⁰⁹ As imagens que se seguem são parte do trabalho de campo que venho desenvolvendo desde o ano de 2009 até o momento. Apenas as lideranças terão suas identidades reveladas.

FIGURA 02
Mapa do Estado de Alagoas



FIGURA 03
Vista parcial da cidade de Viçosa/Alagoas



FIGURA 04

Pai Bastinho - Centro Afro-brasileiro Abaça NSª da Conceição



FIGURA 05
Mãe Ana - Centro Afro-Brasileiro São Jorge



FIGURA 06
Pai Édson (Balaio) - Centro Afro-Brasileiro São João Batista



FIGURA 07
Mãe Antônia (Mãe Tonha) - Centro Espírita São Jorge



FIGURA 8
Pombagira das Matas incorporada na Mãe Ana



FIGURA 09
Chegou Cumpadi Zé Pilintra incorporado no Pai Balaio



FIGURA 10
Boiadeiro incorporado na Mãe Ana



FIGURA 11
Festa de Boiadeiro



FIGURA 12
Pombagira Sete Saias jogando seu charme



FIGURA 13
Pombagira das Rosas sempre serena...



FIGURA 14
Mas, quem reina mesmo é a Maria Padilha



FIGURA 15
De repente a Pombagira das Rosas vem dar conselhos...



FIGURA 16
Maria Padilha também aconselha...

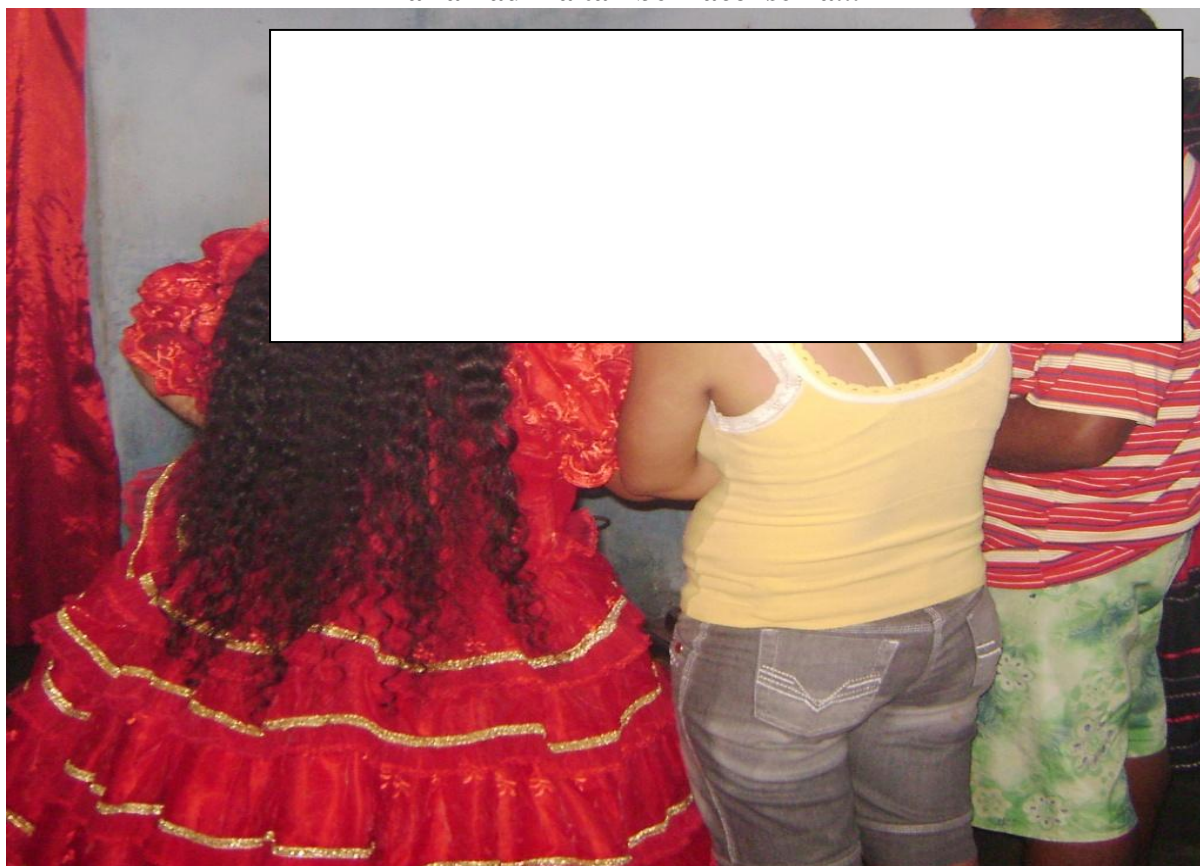


FIGURA 17
Pombagira Cigana aconselha delicadamente



FIGURA 18
Pombagiras reinando no salão...



FIGURA 19
Com gargalhadas sobrenaturais...



FIGURA 20
Quem retornou foi Cumpadi Zé Pilintra



FIGURA 21
Seriedade dos Exus



FIGURA 22
De pouca conversa



FIGURA 23
Ritual de “Incorporação”



FIGURA 24
Nos horizontes de Exu



FIGURA 25
Agora é hora do toque/gira de Exu



FIGURA 26
Agora é hora de alimentar os Exus



FIGURA 27
Reverência no Território Sagrado da Umbanda – às Entidades



FIGURA 28
Reverência no Território Sagrado da Umbanda – às Lideranças



FIGURA 29
Canjira/congá dos Exus e Pombagiras



FIGURA 30
Imagens de Exu Tranca Rua e Pombagira Sete Saias



FIGURA 31
Príapo - deus da fertilidade - mitologia Greco-romana



Priapo é muitas vezes considerado como Pã, o emblema da fecundidade na natureza. Na Grécia era particularmente venerado por aqueles que criavam rebanhos de cabras ou de ovelhas, ou colmeias de abelhas. Em Roma era considerado como um deus protetor dos jardins. Acreditava-se que era ele quem os guardava e os fazia frutificar. Não deve, porém, ser confundido com Vertuno. Informação e figura disponíveis em:<<https://www.mitologiaonline.com/mitologiagrega/deuses/priapo/>>. Acesso em: 28. jan de 2019.

FIGURA 32
Representação de Exu na mitologia africana
Ser forte, robusto, dinâmico, ágil e incansável



Fonte: Centro Pai João de Angola – Maringá/PR. Disponível em: <<https://paijoaodeangola.com/os-filhos-de-exu/>>. Acesso em: 29. jan de 2019.

FIGURA 33

Jornal de Alagoas em 04/02/1912 – discurso acusatório da imprensa alagoana

DE ALAG

Director—LUIZ MAGALHÃES DA SILVEIRA

ingo, 4 de Fevereiro de 1912 FORA DA

BRUXARIA

Xangô em acção — A oligarchia e o «oghum»
O povo invade os covis — Documentos pre-
ciosos — Um bode sacrificado — Exposição
de idolos e bugingangas.

A repulsa provocada entre o povo em geral pelos ultimos actos do sr. Euclides Malta rapidamente transformou-se em odio, quando se soube que o excedido governador de Alagoas, escapando-se pelos fundos de palacio para tomar em Bebedouro, longe das vistas do povo, um expresso com destino a Cuiçabá, e garantido pelo illustre coronel Fabricio de Mattos, na capital do vizinho Estado affirmara que d'aqui sahira muito naturalmente, não lhe faz n'lo o povo nenhuma manifestação de desagrado.

Esse odio que alastrara-se por todos aquelles que não faziam parte da camarilha abjecta e da reduzida guarda de escribas do refinado oligarcha como enorme caldeira effervescente, augmentou quando se teve a certeza de que o sr. Euclides Malta, antes de sair ás escandidas, ordenára maior força na pilha da bruxaria.

Sabia-se que entre o nefasto governo do sr. Euclides Malta e as innumeradas casas de feitiçaria barata, profusamente espalhadas pela cidade, existia a mais estreita afinidade. Sabia-se que a grande força em que o inepto oligarcha apoiava o seu governo era o «xangô», e com essa confiança de fetiche ignorante mantinha em completa desorganização a sua policia e em completa debandada todos os outros poderes organicos do Estado, locupletando-se manhosamente do pret de uma centena de praças, que nunca existiram, em proveito dessas casas, que a policia devia antes destruir para socego e moralidade dos habitantes desta cidade.

Sabia-se que o sr. Euclides Malta e os aulicos palacianos assiduamente frequentavam esses antros endemoniados, que entre nós, para escarnio de uma população inteira, constituíam ameaçadores e perigo.

Em muitas dessas casas foram encontrados documentos preciosos, que a sofreguidão do povo destruiu, e nos quartos reservados e escondidos ás vistas dos profanos, ardiam velas em redor de figuras grotescas que elles phantasiavam ser o coronel Clodoaldo da Fonseca ou o dr. José Fernandes.

Debaixo das vestes de um lébido, idolo com chifres, foi encontrado um retrato do coronel Clodoaldo da Fonseca, virado decabeça para baixo, como refem de futuros acontecimentos.

Tia Marcelina e João Catharin eram os mais entusiastas pela volta do sr. Euclides, a quem chamavam «o rei», cujo capacete, feito de buzios, para elles preciosos, era cerca do de pequenos espelhos que reflectiam a alma embrutecida do detentor de Alagoas.

A' guiza de petição, jogados aos pés de um «oghum», foram encontrados muitos pedaços de papel escriptos a tinta ou a lapis e cuja reprodução a nossa penna de jornalista repelle. Entre esses papeis um nos despertou attenção, porque logo no alto tinha gravado o nome do sr. governador e assim dizia:

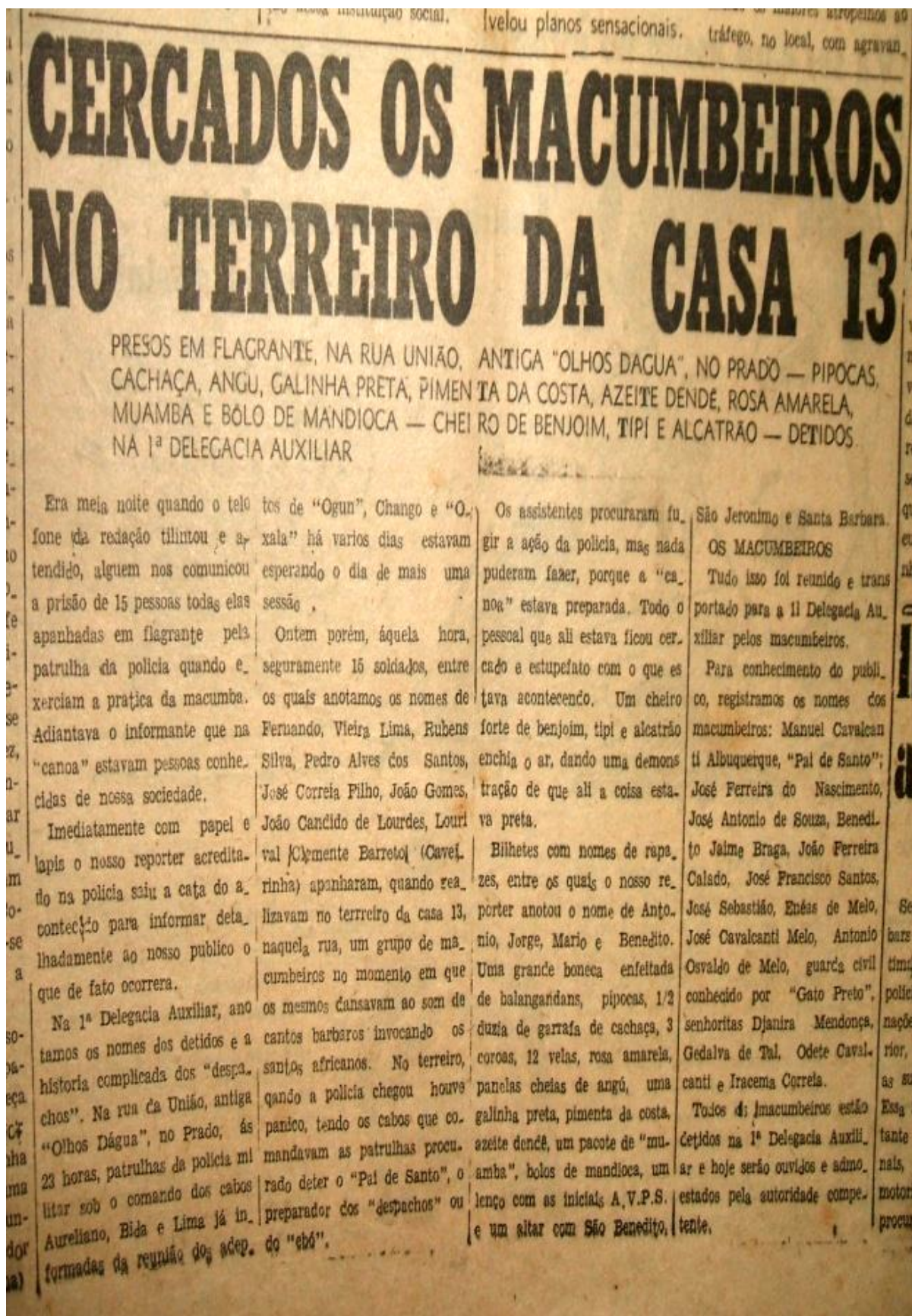
«Dr. Euclides Malta
 «Coronel Lisboa
 «Manoel Miguel
 «Elvira Ramos dos Santos
 «Roga a «haba», «ogum» e «cangon» pelo seu parente.»

Um bode preto sacrificado a «coxala» tinha pendurado no pescoço o retrato do coronel Clodoaldo da Fonseca e esse bode, entre açugas, moringas, pratos, moedas de cobre e outros ingredientes estava destinado a ser enterrado na praia.

Em outras foram achados os dois retratos do coronel Clodoaldo e dr. José Fernandes Lima, sob um montículo de barro fedorento e alumado por quatro veiza de sebo.

(Acervo do autor)

FIGURA 34
Jornal de Alagoas em 06/07/1946 – discurso acusatório da imprensa alagoana



MACUMBA É UMA INDÚSTRIA NO BRASIL

Pe. Adalberto de Paula Nunes, SDS

A macumba, no Brasil, vai tomando jeito de uma espécie de instituição nacional.

Por todos os meios a grosseira idolatria — na realidade a macumba não passa disto mesmo — vai se propalando por todo o país. Não se pode compreender que tão lamentável fato aconteça num país cristão e civilizado, como é o Brasil.

De norte a sul de país há uma verdadeira organização de difusão da abominável prática do candomblé, que é uma das modalidades macumbeiras mais em voga no Brasil.

E o candomblé é hoje cantado, falado, propagado e faz até mesmo parte de programas de festas.

Quando por aqui nos visitam altas personalidades estrangeiras há uma certa preocupação de brasileiros que desfrutam de certo prestígio social, político econômico e internacional em levar os hóspedes estrangeiros são chamadas «terreiros de pai de santo», aos candomblés e a outras práticas da macumba nacional.

A histórica e velha Bahia é como se fôsse a capital da macumba. Quem por lá passa há como que uma obrigação em visitar uma sessão macumbeira, em assistir aos ritos bárbaros, com efusão de sangue, em entrar em contacto com o mundo dos macumbeiros.

E mas exposições a macumba faz parte das curiosidades e

das coisas «belas e pitorescas» da Baía. Isto é um abuso e um insulto que se faz à robre e heroica terra de Rui Barbosa, como se por lá não existissem outros valores dignos de figurarem numa exposição e desmerecerem a atenção dos forasteiros.

A macumba é de origem africana. Para aqui trouxeram os escravos e era a religião dos pagãos de diversas tribos africanas.

Hoje esta seita idólatra, com certos matizes satânicos, é a «religião» de muita gente boa. Não faltam políticos de proa e damas elegantes da nossa sociedade que frequentam os candomblés, não mais com a curiosidade, o interesse do turista ou com a finalidade de estudos somológicos e folclóricos, mas por uma necessidade «religiosa», querem consultar os «pais de santo» se sua candidatura será vitoriosa ou se seus amores lhes trazem felicidade e muito bem estar...

E os policiais porem estão fazendo uma campanha contra a prática da macumba pelas tristes consequências que ela traz à sociedade, à família e ao indivíduo.

As pessoas realmente esclarecidas deviam dar todo o apoio e toda a cooperação a este movimento, que só poderá ser benéfico para o Brasil, que é um país cristão e civilizado.

Cuba: diminuiu movimento mercantil e aumentaram as emissões de papel-moeda

HAVANA, 30 — O último número da revista «Economía Cubana e Finanzas» faz uma análise das dificuldades económicas porque atravessa o país neste momento. Diz em um ponto que enquanto os direitos aduaneiros aumentaram de 10% nos primeiros nove meses de 1959, as importações caíram em relação a igual período do ano anterior. As exportações baixaram também 15%.

Amaral-Goulart

RIO 30 — O essencial da conversa mantida em Brasília entre os Srs. João Goulart e Amaral Peixoto, segundo este ontem à imprensa, foi a verificação da necessidade de se manter a aliança PSD-PSU como base de uma ação política tanto possível coerente com a atual Maioria do Congresso quanto com o Governo Jânio Quadros.

O Sr. Ernani do Amaral Peixoto se encontrará nas próximas horas com o Sr. Plínio Salgado para tratar do mesmo assunto. Não pretende avistar com o Sr. Ademar de Barros, preferindo tratar diretamente com os líderes parlamentares do PSP.

FIGURA 36

Jornal de Alagoas em 23/01/1990 – discurso acusatório da imprensa alagoana

JORNAL DE ALAGOAS
MACEIO, TERÇA-FEIRA, 23 DE JANEIRO DE 1990 - A-8

Mistério no Farol

Feiticeiro achado morto lado da estátua do demônio

A morte do ex-funcionário da Cooperativa dos Usineiros Francisco José Moura, (47 anos), encontrado na tarde do último domingo já em estado de putrefação, em umas das dependências de sua residência localizada na rua Luiz Calheiros Júnior, 530, no Farol, tornou-se polêmica, depois que sua ex-mulher Josefa Maria dos Santos Moura, suspeitou de que ele tenha sido assassinado.

Sua suspeita vem em decorrência, de uma amante Josinete Betore Ramalho, ter desaparecido a cinco dias, período este em que pelo estado de putrefação do cadáver, aconteceu a morte até agora em circunstâncias estranhas, do funcionário aposentado da Cooperativa dos Usineiros. Também pelo fato de as chaves do automóvel Caravan placa MH-3807-AL, terem ficado com um mecânico que mora a menos de duzentos metros do imóvel. O veículo encontra-se cheio de poeira dentro da garagem.

Um fato estranho e até macabro que chamou a atenção de dois militares que estavam guarnecendo o imóvel até a chegada da equipe de peritos do Instituto de Criminalística, era a existência de dois Pegis. Um com estátuas de ferro, com figuras do demônio, forros em forma de tridentes e uma estátua de uma mulher com uma caveira e duas tibias cruzadas aos seus pés, além de algumas louças de barro, destinadas ao culto de quibandas. Papéis entre os santos, como se fossem pedidos de obrigação.

Já em uma sala fora do imóvel, outro pegi. Este, garantiram os soldados que foi ali encontrado o corpo já putrefado. Ambos os pegis, estavam abandonados há muito tempo. Existiam também louças de barro, como moringas, pratos que servem para as oferendas nos rituais de Exus. Pelo aspecto da coisa, Francisco José Moura, teria sido vítima de um crime cometido por ele mesmo.

Na autópsia realizada pelos peritos do Instituto de Criminalística de Lima, ficou constatado que a morte foi natural e não encontraram qualquer coisa que pudesse indicar de que fosse um assassinato. A ex-esposa do funcionário da Cooperativa dos Usineiros, também causa morte do seu marido, e sim um crime natural, e sim um crime.

As investigações sobre o caso da morte de Francisco José Moura, estão sendo conduzidas pelo delegado de Polícia, José Santos, do 4º Distrito Policial. Ele inclusive compareceu pessoalmente com a equipe de peritos para recolher algumas provas. Foi comprovado de que se trata de um crime de homicídio.

A ex-esposa, Josinete, acredita em crise

Francisco aparece com a esposa "Pegi"

O corpo do feiticeiro estava ao lado de estátuas




(Acervo do Autor)

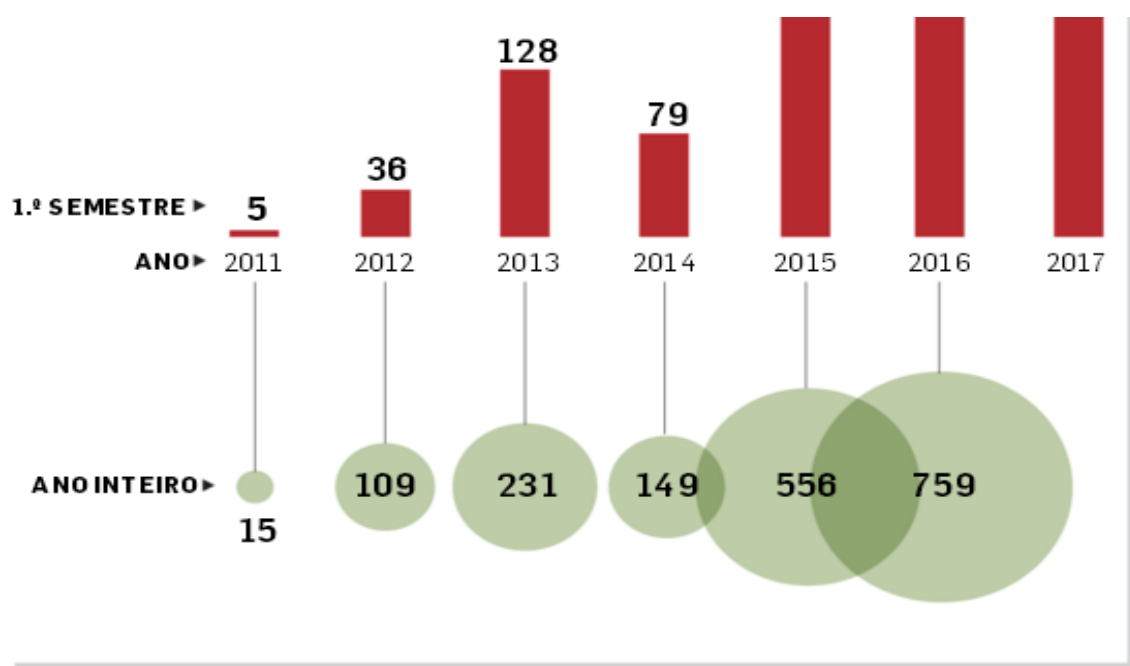
FIGURA 37
Números da intolerância religiosa no Brasil – Anos 2011 - 2017

Brasil registra uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas

Levantamento do Ministério dos Direitos Humanos vai de janeiro de 2015 ao primeiro semestre deste ano; Estados de São Paulo, Rio e Minas Gerais lideram casos. Dados, porém, são subnotificados porque muitas vítimas ainda têm medo de denunciar

Felipe Resk, José Maria Tomazela e Jonathas Cotrim, O Estado de S.Paulo

12 de novembro de 2017 | 03h00



Fonte: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas,70002081286>>. Acesso em: 29. jan de 2019.

FIGURA 38
Ritual de “incorporação”



FIGURA 39
Exu aconselhando



FIGURA 40
Incorporando Exu



FIGURA 41
Ingomeiros no ritmo certo



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luiz Sávio. **Memorial biográfico de Vicente de Paula: o capitão de todas as matas** (guerrilha e sociedade alternativa na mata alagoana). Maceió: EDUFAL, 2008.
- ALTAVILA, Jayme de. **História da civilização de Alagoas**. 8 ed. Maceió: EDUFAL, 1988.
- AMARAL, Rita. “Coisas de Orixás – notas sobre o processo transformativo da cultura material dos cultos afro-brasileiros”. In: **TAE - Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Revista inter e intradisciplinar de Ciências Sociais**. Sociedade Portuguesa de Antropologia, vol. 41, 3-4, Porto, 2001.
- _____. **Xirê: o modo de crer e de viver no Candomblé**. São Paulo: Educ/Pallas, 2002.
- AMORIM, Siloé [Diretor]; SANTOS, Joabson [Produtor]. 1912: **O quebra de Xangô**. [Dur. 67 min]. Doc TV Alagoas em cena, Maceió, 2006.
- ANDRADE, Fernando Antônio Gomes. **Legba: a Guerra Contra Xangô em 1912**. Vol. 207. Brasília/DF: Senado Federal, 2014.
- ANGROSINO, Michel. **Etnografia e observação participante**. Coleção Pesquisa Qualitativa. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARAÚJO, Emannel (Org.). **A Mão Afro-brasileira: significados da contribuição artística e histórica**. São Paulo: Tenenge, 1988.
- ARAÚJO, Emannel; MOURA, Carlos Eugênio. **Arte e religiosidade afro-brasileira**. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1994.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. **O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção**. Cadernos de Pesquisa e Extensão, v. 1, Arapiraca- UNEAL, 2009.
- _____. Alagoas de Xangô. In: TENÓRIO, Douglas Apratto; CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014. p. 57-68.
- ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.
- ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (Identidade Brasileira).
- AZEVEDO, Antonio. C. do A. **Dicionário Histórico de Religiões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. **A identidade do Negro no Brasil**. São Paulo: Inédito, 1985.
- _____. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1999.
- _____. **O problema do negro na história do Brasil**. São Paulo, Inédito, 2006. (Coleção “O Caminho do Negro no Brasil” – Vol. 1).
- _____. Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. 1, junh/2008.
- _____. **Recorrência Afro-religiosa: nova mística**. São Paulo: Palestra PUC, 1998.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- _____. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger. (et al.). **Olòòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 4. ed. Trad. Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2005.

BEIER, Ulli. **African Mud Sculpture**. Cambridge: Cambridge University, 1963.

_____. **Yoruba Myths**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.

BEZERRA, Édson. Quilombismo urbano: uma alegre folia de negros periféricos. In: TENÓRIO, Douglas Apratto; COSTA, Jairo José Campos da. (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014. p. 71-84.

BHABHA, Homi, K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANDÃO, Alfredo de Barros Loureiro. **Os negros na história de Alagoas. (1874-1944)**. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

_____. **Viçosa de Alagoas: o município e a cidade: notas históricas, geográficas e archeológicas**. Ed. fac-similar. São Paulo: Plátano Comunicação, 2005.

BRANDÃO, Francisco Henrique Moreno. População de Alagôas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió: Livraria Machado Jaraguá, vol.19, ano 62, p. 3-60, 1937.

_____. **História de Alagoas**. Arapiraca: Edufal, 2004.

BRANDÃO SÁ, Eloi Loureiro. **Viçosa cidade das Alagoas: formação e desenvolvimento**. Maceió: Grafitex, 2000.

BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. **Umbanda: el poder del margen : un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social**. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000.

CACCIATORE, Olga. G. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13. n. 23, p.38-72, jan./jul.2018.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Made in África: pesquisas e notas**. 4. ed. São Paulo: Global, 2002.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. Trad. Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel/Instituto Cultural Italo Brasileiro – Instituto Italiano de Cultura, 1996.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONCONE, Maria Helena V. B. **Umbanda: Uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.

CAROSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo e o relativo. **MANA** 8 (1): p. 113-148, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legbá tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís/MA, n. 2, ago/dez., 2004.

CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). **Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008.

- _____. **Kulé-Kulé: visibilidades negras.** Maceió: EDUFAL, 2006.
- CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o xangô: notas sobre a mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua ressignificação na umbanda.** 127f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia/GO, 2012.
- COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. **Documento de área 2017.** Área Teologia. Brasília, 22 de nov. 2016.
- COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. **Portaria 174,** de 11 de outubro de 2016. Diário Oficial da União, Brasília, 13 de out. de 2016a.
- CONDURU, Roberto. **Arte afro-brasileira.** Belo Horizonte: C/ Arte, 2007.
- _____. “Com o bem de Exu. Religião, colecionismo, patrimônio cultural, afrobrasilidade”. In: CRAVO NETO, Mário. **Laróyè.** Salvador: Aries, 2000.
- COSTA, Craveiro. **Maceió.** Maceió: Edições Catavento, 2001.
- _____. **História das Alagoas:** resumo didático. São Paulo: Editora Proprietária, 1983.
- _____. Cem anos de Jornalismo – Memória histórica sobre o jornalismo em Alagoas. **Revista do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano** (p. 78-130). Maceió, 1931.
- CLIFFORD, James. “Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski”. In: **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- DA MATA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.
- DA MATA, Sérgio. **História & Religião.** Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente - 1300-1800: Uma cidade sitiada.** Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 1989.
- DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens.** Tradução: Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas Alagoas:** traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 3. ed. Maceió: EDUFAL, 2012a.
- _____. **População e açúcar no Nordeste do Brasil.** 2. ed. Maceió: EDUFAL, 2012b.
- _____. Evolução urbana e social de Maceió no período republicano. In: COSTA, Craveiro. 3. ed. **Maceió:** Catavento, 2001.
- _____. Danças negras no nordeste (Pernambuco e Alagoas). In: _____. **Etnias e culturas no Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.
- DOPAMU, P. Ade. **Exu, o inimigo invisível do homem:** Um estudo comparativo entre Exu da religião Ioruba (Nagô) e o Demônio das tradições cristã e mulçumana. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- DUARTE, Abelardo. **Folclore Negro das Alagoas:** área da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação. Maceió: Edufal, 2010.
- _____. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança.** Maceió: IHGAL, 1974.
- _____. “Sobre o Panteão Afro-Brasileiro. In: **Revista do Instituto Histórico de Alagoas.** Maceió: Comissão Estadual da Abolição, 1952.
- _____. **O negro na colonização de Alagoas.** Revista do Instituto Histórico de Alagoas. Maceió: Imprensa Oficial, vol. 23, ano 1944, p. 22-29, 1945.

- _____. Sobrevivências do Culto da Serpente (Dahn-Gbi) nas Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, vol. 26, ano 48-50, p. 60-67, 1952.
- DUPRET, Leila. (Org). **Transdisciplinaridade e afrobrasileiridades**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012. p.15-26.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nágô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14. ed. Trad. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana; MAXIMILIANO DOS SANTOS, Deoscoredes. **Èsù**. Salvador: Corrupio, 2014.
- ENGEL, Magali. Psiquiatria e feminilidade. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpressão). p. 322-361.
- ESPÍNDOLA, Thomaz Bonfim. **Geographia e cosmographia**. 3 ed. Maceió: TVP da Gazeta de Notícias, 1885.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA 2008.
- FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO UMBANDISTAS DO ESTADO DE ALAGOAS. Presidente Benedito Maciel.
- FEDERAÇÃO ZELADORA DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRO-BRASILEIRAS EM ALAGOAS – FRETAB. Presidente Paulo Silva.
- FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil** – seitas, cultos, cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Guaíra Ltda, 1941.
- FERRETTI, Sérgio F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- _____. Transe nas religiões afro-brasileiras do maranhão. **Cad. Pesq.**, São Luís, v. 11, n. 1, p. 106-127, jan./jun. 2000.
- _____. Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano. In: BATISTA, P A N, PASSOS, M. e SILVA, W T. **O sagrado e o urbano**. Diversidade, manifestações e análise. São Paulo: Paulinas. 2008, p 109-126.
- LIMA, Fábio. **As quartas feiras de Xangô**: ritual e cotidiano. João Pessoa: Grafset, 2010. p. 131-201.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. Para um estudo científico da religião. In: **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FLICK, Uwe. **Qualidade na pesquisa qualitativa**. 3. ed. Trad. Joice Elias Costa. Porto Alegre: artmed/bookman, 2009.
- GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Ano 9, n. 19, Porto Alegre, juh/2003.
- _____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Memória Afro-brasileira**: caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- _____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços**. Vol. 17, nº. 23, ano 2006.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “Sagrados e Profanos: religiosidades afro-brasileiras e seus desdobramentos na cultura nacional”. In: **Museu Afro Brasil**: Um conceito em perspectiva. (Catálogo). São Paulo: Museu Afro Brasil, 2007. p. 149 – 157.
- _____. “Arte religiosa afro-brasileira: As múltiplas estéticas da devoção brasileira”. In: **A Divina Inspiração Sagrada e Religiosa**: Sincretismos (Catálogo), São Paulo: Museu Afro Brasil, 2008. p 118-205.

_____. **Exu Brasil: O senhor de muitos nomes.** São Paulo: Tese de Livre Docência em Antropologia na USP, 2013.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, São Paulo, 2013a. p. 1085-1114.

_____. **Exu: “o guardião da casa do futuro”.** Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

_____. (Org). **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** 3. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **Memória Afro-brasileira: Caminhos da Alma.** São Paulo: Selo Negro, 2002.

_____. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras.** 1. reimp. São Paulo: Edusp, 2006.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da Religião In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p.243-256.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Repensando a Religião).

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da Cultura.** 4. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. (Coleção perspectiva do homem).

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** 3. ed. rev. ampl. Petrópolis: Vozes, 1992.

JOSÉ REIS, João. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LIMA, Ábia Denise M. P. de. **Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana.** 163f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Maceió, 2015.

LIMA, Adriana Luzia. **Filhos de santo, história e candomblé: narrativa e experiência do xangô em Alagoas.** 237f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Maceió, 2016.

LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de outrora: obra póstuma.** Vol. 2. Maceió: EDUFAL, 2001.

LINDOSO, Dirceu Accioly. **O poder quilombola.** Maceió, Edufal, 2011.

_____. **Formação de Alagoas boreal.** Maceió: Edições Catavento, 2000.

_____. **Interpretação da Província: estudo da cultura alagoana.** 2. ed. rev e ampl. Maceió: EDUFAL, 2005.

_____. **Uma cultura em questão: A alagoana.** Maceió: EDUFAL, 1981.

LIRA, Fernando José de. **Formação da riqueza e pobreza de Alagoas.** Maceió: EDUFAL, 2007.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Dicionário de Arte Sacra e Técnica Afro Brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. **Espaço Orixá Sociedade: Arquitetura e Liturgia do Candomblé.** Salvador: Ianamá. 1988.

_____. **Candomblé, Religião e Resistência Cultural.** São Paulo: Ática, 1987.

_____. **Coleção Perseverança: um documento de Xangô alagoano.** Maceió/Rio de Janeiro: FUANRTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

_____. **Oxê de Xangô: um estudo de caso da cultura material afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1983.

_____. **7 Temas da Mítica Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro. Ativa. 1982.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 7-35.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpressão). p. 443-481.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. Campinas: UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios).

MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano VII, nº. XIV, Dez/2014. p.23-61.

_____. **Os poderes além da inquisição**: a sociabilidade dos familiares e comissários do Santo Ofício nas atividades seculares e administrativas locais (Alagoas Colonial, 1674-1820). 385 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Artes no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas-UFAL. Maceió, 2016.

MAGNANI, José. G. C. **Umbanda**. 2. Ed. São Paulo: Ática, 1991.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p. 21. (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 3).

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos do arquipélago da Nova Guiné/Malenésia. 2.ed. Trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAKARIUS, Laura. Le mythe du « Trickster ». **Revue de l'histoire des religions**, tome 175, nº1, 1969. p. 17-46.

MEYER, Marlyse. Feitiços do amor. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, set/nov, 1996, p. 104-11.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

_____. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n. 28, ano 2002, p. 125-146.

MENEZES, Nilza. **Arreda Homem que aí vem mulher**: representações da Pombagira. São Paulo: Fortune, 2009.

MENEZES, Renata. (Org). **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MIELE, Neide; POSSEBON, Fabrício. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, ano 2012, p. 403-431. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1803/1453>>. Acesso em: 30. Out de 2018.

MINAYO, M. C. de S. (Org); Deslandes, Suely F; Gomes, R. **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MIGNOLO Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003. (Coleção Humanitas).

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: A Magia na Umbanda. Vol. 10. Rio de Janeiro: Graal, 1985. (Coleção Biblioteca de Saúde e sociedade).

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). (2000). **Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MOTTA, Roberto. A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô. In: LIMA, Tânia (Org). **Sincretismo Religioso: o ritual**

afro. [Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, maio de 1994, Vol. 4]. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1996. p. 24-32.

_____. **Edjé Balé:** Alguns aspectos do Sacrifício no Xangô. Recife: Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África:** Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento. Manguabe/Portugal; Luanda/Angola: Pedagogo/Mulemba, 2013. (Coleção Reler África).

MBEMBE, Achille. **África insubmissa:** cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Manguabe/Portugal; Luanda/Angola: Pedagogo/Mulemba, 2013. (Coleção Reler África).

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada:** formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. A umbanda como expressão de religiosidade popular. In: **Religião e Sociedade**. n. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 171-180.

NOGUEIRA, Carlos R. F. **O diabo no imaginário cristão.** Bauru, Edusc, 2000.

OLIVA NETO, João Ângelo. **Falo no Jardim:** Priapeia grega, Priapeia latina. Cotia: Ateliê Editorial, Editora da Unicamp, 2006.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Visões sobre Eshu: Imagens e interpretações da Cosmologia Iorubá na África Ocidental. O olhar dos cientistas sociais (1950-1980). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, 2012.

OLIVEIRA, Irene Dias de; COSTA, Oli S. da. Exu no panteão iorubano. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; RIVAS, Maria G. B. M; JORGE, Érica. **Teologia afro-brasileira.** São Paulo: Arché, 2014.

PACHECO, Lwmdila Constant. Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940. **Sankofa.** Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VIII, NºXV, Agosto/2015. p. 80-109.

PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PARRINDER, Geoffrey. **Mythologies africaines.** Paris: Odege Editions, 1969.

PELTON, Robert D. **The Trickster in West Africa.** Los Angeles: University of California Press, 1980.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God. **African Arts**, n. 9, p. 21-27, p. 66-70, p. 90-91, 1975.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos anos dourados. In: PRIORE, Mary Del; _____. (Org/Coord.). **História das Mulheres no Brasil.** 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpressão). p. 607-639.

PRANDI, Carlo. As religiões: problema de definição e de classificação (Apêndices). In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões.** São Paulo: Paulus, 1999, p. 253-275/p.282-284.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, A. R. de. (Org). **Encantaria brasileira:** O livro dos Mestres e Caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Deuses africanos no Brasil. In: **Herdeiras do Axé.** São Paulo: Hucitec, 1996b, p. 1-50.

_____. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **RBCS**, vol. 16 nº 47 o -

Acesso em: 13. jun. de 2014.

_____. As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, nº 28. dez/fev, 1995/1996. p. 64-83.

_____. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, nº. 18, (52), 2004. p. 228-231.

_____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). **Religiões em movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpressão).

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: brasiliense, 1991.

_____. Du syncrétisme à lasynthèse. Umbanda, une religion brésilienne / Front Syncretism to Synthesis. Umbanda, a Brazilian Religion. In: **Archives des sciences sociales des religions**. n. 40, 1975. p. 89-97. Disponível em:

<<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr>>. Acesso em: 20. jun. de 2014.
QUEIROZ, Renato da Silva. O herói-trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social. Rev. Sociol. USP**, São Paulo, n. 3 (1-2): 93-107, 1991. Disponível em: <<http://www.fffch.usp.br/sociologia/temposocial>>. Acesso em: 17. jun. de 2014.

RAMOS, Arthur. **O Folk-lore Negro do Brasil: Demopsychologia e Psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1934.

RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil: os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. (Biblioteca de Divulgação Científica – Vol II).

_____. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. (Biblioteca Virtual de Ciências Humanas).

RAFAEL, Ulisses Neves. “A coleção Perseverança do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e a memória devassa. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). **Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008. p. 31-37.

_____. O não dito na obra de Arthur Ramos. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 491-507, maio/ago. 2009.

_____. **“Por amor às almas”**: Um estudo das dissidências e proselitismo religioso em Quebrangulo –AL. 125f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 1996.

_____. **Xangô rezado baixo**: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. 274 f. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2004.

_____. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se Quebra**: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras. 305 f. Tese de Doutorado

- apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas no Departamento de História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo/Maceió, 2012.
- _____. “A Caverna do Diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afro-brasileiras em Alagoas no século XIX”. **Sankofa** – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano VI, nº 11, julho/2013. p. 7-33.
- _____. “**De quilombos e de xangôs**”: Cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). Maceió: Inédito, 2014. p. 1-31.
- _____. “**Nos Domínios de Xangô**”: Religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980). Maceió: Inédito, 2015. p. 1-15.
- _____. **A caverna do diabo e outras histórias**: ensaios de história social das religiões (Alagoas, séculos XIX e XX). Maceió: EDUFAL, 2016.
- SÀLÁMÌ, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exú e a Ordem do Universo**. São Paulo: Oduduwa, 2011.
- SALLES, Sandro Guimarães. **A Sombra da Jurema Encantada**: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora UFPE, 2010.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. **Revista Sacrilegens**, v. 3, n.1, 2006, p. 1-33.
- SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares. **De fora do terreiro**: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Editora da UFPB, 2010.
- SENNA, Ronaldo; SOUZA, Maria José de. **A remissão de Lúcifer**: o resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 2002.
- SOARES, Mariza de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. “O resto perdeu-se”? História e folclore: o caso dos mulçumanos das Alagoas. In.: CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **Kulé-Kulé**: visibilidades negras. Maceió: Edufal, 2006. p.14-25.
- SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 10. Ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpressão). p. 362-400.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SCHMIDT, Bettina E. A antropologia da religião. In: USARSKI, Frank. **Espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.53-95.
- SCHLÖGL, Emerli; FILIZOLA, Roberto; AQUINO, Thadeu Guaraciaba de. Religião, lugar, espaço e território: um discurso geográfico sobre o sagrado no continente africano. **INTERAÇÕES** - Cultura e Comunidade / Uberlândia / v. 5 n. 7 / p. 73-87 / jan./jun. 2010.
- SWEET, James H. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.
- TENÓRIO, Douglas Apratto. A presença negra e a identidade alagoana. In: _____. CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014. p. 9-35.
- _____. **Metamorfose das Oligarquias**. Curitiba: Hd Livros, 1997.
- TENÓRIO, Douglas Apratto; CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014.
- TRAJANO, Adriano. **Espiritualidade e vivência religiosa afro-brasileira**. Goiânia-GO: Phillos, 2018a.
- _____. **Eu, Vida**: reflexões plurais em tempos de incertezas Goiânia-GO: Phillos, 2019. [no prelo].
- _____. **Cosmologia afro-brasileira ressignificada**. Goiânia-GO: Phillos, 2018b.

- _____. **As relações entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista:** Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL. (205f). Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões). ULHT, Lisboa, 2013.
- _____. **Os Exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa, AL (1960-2013).** (195f). Dissertação (Mestrado em História). UFAL, Maceió, 2016.
- TRAJANO, Adriano; MENEZES, Anderson de Alencar. (Orgs). **Antologia de textos em Ciências da Religião:** debates, desafios e perspectivas plurais. Goiânia-GO: Phillos, 2018.
- TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda Brasileira:** um século de história. São Paulo: Ícone, 2009.
- TRINDADE, Diamantino; LINHARES, Ronaldo Antonio; COSTA, Wagner Veneziani. **Os orixás na umbanda e no candomblé.** São Paulo: Madras, 2010.
- TRINDADE, Liana; MOURA, C. E. M. **Exu:** poder e magia. Olóòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Àgora, 1981.
- TRINDADE Liana Salvia. **Exu, poder e perigo.** São Paulo: Ícone, 1985.
- _____. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. **Religião e Sociedade**, v. 8, São Paulo, 1982. p. 29-36.
- _____. Exu: símbolo e função. África (São Paulo). **Revista do Centro de Estudos Africanos**, São Paulo, 1981. n. 4, p. 131-133.
- TRINDADE, Liana Salvia; COELHO, Lúcia Maria Salvia. **O homem e o mito:** estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião:** cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Repensando a Religião).
- _____. A “tradição da segunda ordem” como fonte identitária da ciência da religião: reflexões epistemológicas e concretizações. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13. n. 23, p. 23-37, jan./jul.2018.
- VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** 3. Ed. São Paulo: Brasiliana, 1977.
- VASCONCELOS, Ruth. **O poder e a cultura de violência em Alagoas.** Maceió: EDUFAL, 2005.
- VASCONCELOS, Ruth; COSTA, Elaine Cristina Pimentel. **Violência e criminalidade em mosaico.** Maceió: EDUFAL, 2009.
- VERGER, Pierre F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2. ed. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2000.
- _____. **Lendas africanas dos Orixás.** 4. ed. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.
- _____. **Orixás - deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** 6. ed. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.
- WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 32, n. 4, (Oct., 1962). p. 336-354.

FONTES ORAIS

ARAÚJO, Antônia Vieira de. (Mãe Tonha). Entrevista realizada nas dependências do Centro Espírita São Jorge, Viçosa/AL, em 17 de novembro de 2017. Duração: [40:41mn].

DA PAZ, Emídio. Entrevista realizada nas dependências do Centro Espírita Preto Velho, Viçosa/AL, em 04 de abril de 2014. [Duração: 50:08mn].

SANTOSa, José Édson dos. (Pai Balaio). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro São João Batista, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [48:03mn].

FREITAS, Sebastião Teixeira (Pai Bastinho). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro Abaça Nossa Senhora da Conceição, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [49:28mn].

SANTOSb, Ana Maria Nunes dos. (Mãe Ana). Entrevista realizada nas dependências do Centro Afro-brasileiro São Jorge, Viçosa/AL, em 04 de novembro de 2018. Duração: [45:34mn].

JORNAIS ALAGOANOS SÉCULO XX

A TRIBUNA (Maceió) – 1904 - 1911.

CORREIO DE ALAGOAS (Maceió) – 1905-1911

JORNAL DE ALAGOAS (Maceió) – 1905 - 1940.

O SEMEADOR (Maceió) – 1950-1960

APÊNDICES¹¹⁰

¹¹⁰ Fontes do Autor da pesquisa entre os anos de 2009 e 2018.

APÊNDICE A – ENDEREÇOS E TELEFONES DOS TERREIROS DE UMBANDA INSERIDOS NO MUNICÍPIO DE VIÇOSA, ZONA DA MATA ALAGOANA¹¹¹

- 1. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE**
Rua Ademar Vasconcelos, nº 166 – Boa Vista – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos
- 2. CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO**
Rua “C”, nº 46 – Mutirão Pe. Cícero – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo)
- 3. CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA**
Rua “D” Mutirão Frei Damião, nº 45 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé)
- 4. CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA**
Rua Silvestre de Goiânia, nº 59 - Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio)
- 5. CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO**
Rua Senador Ismael Brandão (Rua do Cravo), nº 70 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770.000
Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho)
Obs: Desde o ano de 2013, o Pai Bastinho não realiza rituais públicos.
- 6. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE**
Conjunto Sant’Ana, Quadra F, nº 10 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo. No momento está sem atividades.
- 7. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM**
Rua “A” Mutirão Frei Damião, nº 23 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis
Obs: Segundo o Pai Rosalvo, esta sede é provisória, acontecem raras celebrações no local. Ele costuma realizar os rituais no terreiro da Mãe Neguinha, por sinal, são grandes amigos. Atualmente o Pai Rosalvo está residindo na Rua do Brejo, s/n – zona rural de Cajueiro (divisa com o município de Viçosa/AL – Usina Capricho).
- 8. CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA**
Povoado Mata Escura, conhecida também por Vila Nova, às margens do rio Paraíba, nº 12 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha)
- 9. CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA**
Avenida 12 de julho, nº 37, Área 7 Mutirão (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva
- 10. CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO**
Conjunto Frei Damião, Rua “J”, nº 15 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: Emídio Correia da Paz (em memória). Seus familiares retomaram as atividades.
- 11. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO**
Rua Dr. Evilázio Torres, nº 111 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000

¹¹¹ Informações colhidas em pesquisa de campo realizada durante os anos de 2009, 2010, 2014 e 2018 e nas Federações: Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas – Presidente Paulo José da Silva; Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas – Presidente José Benedito Maciel. Última atualização em dezembro de 2018.

- Pai de santo: Cosme Alves (em memória). Seus familiares retomaram as atividades.
12. SALÃO PALÁCIO DA OXUM MENINA
Rua Dourada, nº 80 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Sebastiana Maria da Silva (falecida em junho de 2013)
Obs: A Mãe Bastiana faleceu em julho de 2013. Atualmente o terreiro está fechado, segundo seus familiares não tem previsão para reabri-lo. Além do mais, parte da sua família está residindo na capital, Maceió.
 13. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE
Grota Funda, s/n, (nas proximidades das fazendas do Geraldo Tenório e Toinho da loja, após o povoado da Sant’Ana) zona rural de Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José Cícero de Lima (Popular: Seu Cicinho Fava Pura)
 14. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM
Avenida 12 de julho, nº 27 – Mutirão área 7 (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti)
Obs: Segundo a Mãe Goreti, o salão passará por uma reforma e não tem previsão de retomada de atividades.
 15. CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM
Conjunto Sant’Ana, Rua “B”, nº 18 (Saída para Mar Vermelho) – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cicinho).
 16. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA
Rua Cônego Pimentel, nº 33 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna)
 17. CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY
Conjunto Vila Nova, Rua “D”, nº 05 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan – em memória)
Obs: Em agosto de 2015 foi inaugurado seu novo salão, desta vez, no Conj. Sant’Ana onde existem mais três terreiros. Após sua morte encontra-se desativado.
 18. CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM
Rua São José, nº 13 (popularmente conhecida como Rua do Cochicho, por trás da Prefeitura) – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha).
 19. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO
Avenida 12 de julho, nº 75, Área 7 Mutirão (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva
Obs: Funcionou durante 40 anos, principalmente com Mesa Branca. Está desativado há 12 anos. Segundo Mãe Carlinda, por motivos de saúde e falecimento de algumas filhas de santo mais idosas.
 20. CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO
Conjunto Sant’Ana, Quadra “B”, nº 28 – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de Santo: Valderéz Pereira da Silva (Popular: Val).
Obs: Atualmente está desativado. Mãe Val frequenta um terreiro no município vizinho de Cajueiro, mas de vez em quando, oferece festa em seu terreiro, duas ou três vezes ao ano, segundo ela nos informou.
 21. CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ
Mutirão, Área 4, Rua “B”, nº 21 – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires).
 22. CENTRO ESPÍRITA YLÊ AXÉ SÃO JOÃO BATISTA

- Mutirão, Área 3, Rua “N”, nº 48 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria José Gomes da Silva (Popular: Guegué)
Obs: De acordo com os umbandistas, o terreiro funcionou até o ano de 2013, ano em que a Dona Maria mudou-se para o município vizinho do Cajueiro/AL. De vez em quando ela vem atender em Viçosa.
- 23. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OXUM**
Pai de santo: Paulo César Barbosa
Obs: Este centro foi citado pelo Presidente da FRETAB. Ele não nos informou o endereço desse terreiro. De acordo com os umbandistas, trata-se de um terreiro situado na Zona Rural que só atende Mesa Branca. O Pai César não reside em Viçosa.
- 24. CENTRO AFRO YLÊ AXÉ DE OGUM**
Rua Senador Ismael Brandão (Rua do Cravo), nº 95 -Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Rosário de Fátima Barbosa
- 25. CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM BEIRA MAR**
Mutirão, Área 6, Rua “B”, nº 13 - Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: Edivaldo dos Santos (Popular Prof. Dal)
- 26. CENTRO AFRO ALAGOANO SENHOR DO BOMFIM**
Povoado Mata Escura, conhecida também por Vila Nova, às margens do rio Paraíba, nº 54 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Marlene Alves da Silva
- 27. CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ**
Fazenda Paturi – Zona Rural de Viçosa/AL (divisa com o município do Mar Vermelho) CEP: 5770-000
Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Liette)
Obs: O terreiro no Sítio Paturi funcionou durante 30 anos (1978-2008). Desde o ano de 2008 Mãe Liette reside na zona urbana, no Mutirão, Área 3.
- 28. CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**
Estrada Nova, s/n, Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Maria de Lourdes dos Santos Correia (Popular: Nênem)
Obs: A Mãe Nênem é Mãe de santo há 20 anos, natural da Chã do Brejinho, Zona Rural do município de Anadia/AL, cujo terreiro está filiado à Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas (Presidente Pai Maciel), desde o ano de 2006.
- 29. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE**
Estrada Nova, s/n, Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de santo: Inaldo José da Silva (Popular: Zé)
Obs: O Pai Zé é natural do município de Anadia/AL, Pai de santo há 18 anos e veio residir em Viçosa com sua família em agosto de 2013. Segundo ele, a iniciativa veio da Mãe Nênem (sua vizinha lá em Anadia) que após se estabelecer em Viçosa, ajudou-os na mudança. O terreiro do Pai Zé é filiado à Federação Umbandista dos Cultos Áfricos do Estado de Alagoas (Presidente Édson Gomes da Silva) desde o ano de 2011.
- 30. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SÃO GERÔNIMO**
Rua Gubanema, nº 22, Centro. Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de santo: Klédson Pauliny Rodrigues dos Santos (Popular: Klêy).
Obs: Atualmente, segundo informações de amigos, o jovem Klêy está trabalhando no município do Cajueiro há mais de três anos.
- 31. CASA DE ORAÇÃO PALÁCIO DE OXÓSSI**
Mutirão, Área 4, Rua “B”, nº 29. Viçosa/AL CEP: 5770-000.

Pai de santo: Marcos Antonio Argemiro da Silva. (Popular: Marquinhos)

32. “TERREIRO DO PAI TIQUINHO”

Fazenda Marambáia (próximo ao Estádio Municipal).

Pai de santo: Édson. (Popular: Tiquinho).

Obs: O Pai Tiquinho não aceitou participar da pesquisa, tampouco, ceder informações detalhadas sobre suas empreitadas religiosas em Viçosa. O que se sabe é que ele está se preparando no terreiro do Pai Alexandre, no bairro de Jatiúca/Maceió. Seu terreiro será aberto provavelmente no final do ano de 2019.

33. CENTRO ILÊ AXÉ OIÁ UNIRA

Rua “C”, s/n – Mutirão Pe. Cícero – Viçosa/AL CEP: 5770-000

Pai de santo: José Aldo.

34. TEMPLO DE ORAÇÃO DEUS PARA TODOS.

Localizado na Rua Evilásio Torres (Rua dos Paus Brancos) s/n, centro de Viçosa/AL CEP: 5770-000. Este terreiro teve início em meados de setembro. O Pai de santo, conhecido por Pai Bará, oriundo do município de Arapiraca/AL, mestre do Pai Lonan (em memória), passou a realizar atividades em Viçosa após sua morte. De acordo com relatos colhidos, serve como uma espécie de extensão do seu templo em Arapiraca. Segundo informações, Pai Bará atua nos dois municípios.

TOTAL DE TERREIROS NO MUNICÍPIO: 34 (Trinta e quatro).

APÊNDICE B- FUNCIONAMENTO ATUAL DA UMBANDA EM VIÇOSA/AL (2018)

<p><u>Terreiros em plena atividade (atividades públicas quinzenais e mensais)</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos 2. CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo) 3. CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé) 4. CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio) 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva 6. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO Pai de santo: Cosme Alves 7. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE Pai de santo: José Cícero de Lima (Popular: Seu Cichinho Fava Pura) 8. CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires). 9. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE Pai de santo: Inaldo José da Silva (Popular: Zé) 10. CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO Pai de santo: Emídio Correia da Paz 11. CENTRO ILÊ AXÉ OIÁ UNIRA Pai de santo: José Aldo 12. TEMPLO DE ORAÇÃO DEUS PARA TODOS Pai de santo: Bará.
<p><u>Terreiros funcionando apenas com “Mesa Branca”</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho) 2. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna) 3. CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha). 4. CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO Mãe de santo: Maria de Lourdes dos Santos Correia (Popular: Nênem).

<p><u>Terreiros desativados publicamente</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Liette) 2. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OXUM Pai de santo: Paulo César Barbosa 3. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis 4. SALÃO PALÁCIO DA OXUM MENINA Mãe de santo: Sebastiana Maria da Silva (falecida). 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva 6. CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO Mãe de Santo: Valderez Pereira da Silva (Popular: Val). 7. CENTRO ESPÍRITA YLÊ AXÉ SÃO JOÃO BATISTA Mãe de santo: Maria José Gomes da Silva (Popular: Guegué). 8. CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan)
<p><u>Terreiros com celebração esporádica</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha) 2. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti) 3. CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cichinho). 4. CENTRO AFRO YLÊ AXÉ DE OGUM Mãe de santo: Rosário de Fátima Barbosa. 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM BEIRA MAR. Pai de santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Prof. Dal). 6. CENTRO AFRO ALAGOANO SENHOR DO BOMFIM Mãe de Santo: Marlene Alves da Silva. 7. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo
<p><u>Terreiros ainda em construção</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. CASA DE ORAÇÃO PALÁCIO DE OXÓSSI Pai de santo: Marcos Antonio Argemiro da Silva. (Popular: Marquinhos) 2. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SÃO GERÔNIMO Pai de santo: Klédson Pauliny Rodrigues dos Santos (Popular: Klêy). 3. “TERREIRO DO PAI TIQUINHO” Pai de santo: Édson. (Popular: “Tiquinho”).
<p>Total geral de terreiros existentes</p>	<p>34 (Trinta e quatro terreiros)</p>

APÊNDICE C - LIDERANÇAS UMBANDISTAS EM VIÇOSA/AL (1950 E 1960)

<u>A Umbanda como “culto organizado”</u>	<u>Localidades e nomes dos terreiros</u>
Mãe Maria do Carmo	Região rural da Mata Verde
Pai José do Jitirana	Região rural do Jitirana
Mãe Marina Munguba	Paus Brancos
Pai Roberto	Dourada
Pai Benício	Passagem da Areia
Pai Pedro Ribeiro	Rua Assembleense/Rua do Cemitério
Pai João Valério	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai “Touro Preto”	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai João Belo	Rua da Matança
Pai Aníbal	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Benedita	Não lembram o local
Mãe Maria Teixeira	Paus Brancos
Pai Pedro Teixeira	Não lembram o local do terreiro
Mãe Margarida	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Maria Júlia	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai Pedro Demésio	Rua Nova
Mãe Lourdes	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Adélia	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Maria Preta	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai José Mata	Fazenda Lages/Pedras de Fogo
Pai Manoel Gonçalo	Região rural da Fazenda Bicho Preto
Pai José Roberto	Não lembram o nome do terreiro
Mãe Minininha do Sabalanga	Região rural do Sabalanga
Mãe Nazaré	Região rural da Fazenda Bicho Preto
Total de líderes	24 lideranças umbandistas

APÊNDICE D - UMBANDA DA “MESA BRANCA”/”JUREMA”OU “ANAGÔ ANTIGO”(1930 E 1940).

<u>Características de culto</u>	<u>Período aproximado</u>
Umbanda da “Mesa Branca”/”jurema” ou “anagô antigo”	Entre as décadas de 1930 e 1940
Umbanda da “tímida celebração pública”/”toque”/”giras”	Entre as décadas de 1950 e 1960
Umbanda federativa dos alvarás/diplomas	Entre as décadas de 1970 e 1980
Umbanda geradora de líderes	Entre as décadas de 1990 e 2000
Umbanda da liderança jovem	Entre as décadas de 2010 a 2016

APÊNDICE E - AS FACES DE EXU EM VIÇOSA, NAS ALAGOAS (2009-2018)

Como a Umbanda em Viçosa vê Exu (anos 2009-2018)	
1.	Cavaleiro dos Orixás, dos santos e dos Pretos Velhos
2.	Mensageiro e agregado dos Orixás e Pretos Velhos
3.	Empregado dos Pretos Velhos e dos santos
4.	Escravo dos santos
5.	Da parte do Diabo, Lúcifer, Satanás, Maioral, dos demônios
6.	Da parte do demônio
7.	Da parte da magia negra
8.	Da parte das trevas
9.	Da parte do Belzebu
10.	Do lado esquerdo
11.	Espírito mal
12.	Afastado de Deus
13.	Vento da encruzas
14.	Pessoa que já morreu
15.	Anjo caído
16.	Carniceiro
17.	Espírito que vive vagando no mundo
18.	Guardião das casas
19.	Protetor
20.	Espírito pesado
21.	Infernal
22.	Bom e Mau
23.	Invisível
24.	Macho das Pombagiras
25.	Da parte baixa da terra

APÊNDICE F - AS FACES DE POMBAGIRA NA UMBANDA EM VIÇOSA, NAS ALAGOAS (2009-2018)

Como a Umbanda em Viçosa vê Pombagira (anos 2009-2018)
1. Mulher de sete maridos
2. Mulher da Rua
3. Rapariga
4. Prostituta
5. Mulher da vida
6. Rainha do inferno (Maria Padilha)
7. Mulher de Exu
8. Mulher de Lúcifer (Maria Padilha)
9. Da parte Infernal
10. Do invisível
11. Mulher de cabaré
12. Cavaleira de Exu
13. Da parte diabólica
14. Da Perdição
15. Amor, paixão ardente
16. Espírito sedutor
17. Boa e Má
18. Exu mulher
19. Espírito das encruzas
20. Da esquerda
21. Falsa
22. Perigosa
23. Malvada
24. Mulher que morreu
25. Dama da noite

**APÊNDICE G - NOMES DOS EXUS IDENTIFICADOS NA UMBANDA, EM VIÇOSA
– ALAGOAS (2009-2018)**

<i>Seu Zé Pelintra (trabalha nos dois lados)</i>	<i>Boiadeiro (trabalha nos dois lados)</i>	<i>Odé (Exu Mirim também)</i>	Exu Serra de Fogo	Exu Pimenta	Exu Maresia	Exu Sete Facadas
Exu Sete Catatumbas	Exu Tranca Rua	Exu Marabô	Exu Toquinho	Exu Furacão	Exu Corre Campo	Exu Arranca Toco
Exu Vira Mundo	Exu Ventania	Exu da Meia Noite	Exu da Lenha	Exu Porteira	Exu do Lodo	Exu Bagaceira
Exu Gira Mundo	Exu Tatá Caveira	Exu Cancela	Exu Mulambo	Exu Veludo	Exu Marujo	Exu Marinheiro
Exu das Almas	Exu Muleta	Exu Tiriri	Exu Sete Encruzilhadas	Exu Embola Pedra	Exu Caveira	Exu Morão
Exu Benedito Fumaça	Exu Quebra-Galho	Exu Capa Preta	Exu Mirim	Exu Da Mata	Exu Da Pedreira	Exu Do Cemitério
Exu Duas Cabeças	Exu Mangueira	Exu João Caveira	Exu Zé da Pinga	Exu Mudo	Exu Zé Bagaceira	Exu Zé Baiano

APÊNDICE H – GEOGRAFIA RELIGIOSA EM VIÇOSA NA ATUALIDADE¹¹²

Práticas religiosas em Viçosa (atualizada em 2018).
Congregação Cristã no Brasil – ano de fundação 1964.
Espiritismo Kardecista – Centro Espírita André Luiz – criado em 1973.
Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missão – ano 1937 como Congregação. Ano 1956 como Igreja Organizada.
Igreja Católica Apostólica Romana – Paróquia Bom Jesus do Bomfim criada em 1835.
Igreja do Evangelho Quadrangular – ano 2001.
Igreja Presbiteriana Renovada – ano 2000.
Igreja Evangélica Assembleia de Deus Madureira – fundação em 2003.
Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – ano 2013.
Igreja Universal do Reino de Deus – ano de fundação 1996.
Igreja Cristã Maranata – Congregação do município de Chã Preta criada em 2009.
Igreja Adventista do 7º Dia – ano 2010.
Igreja Cristã Para Os Povos – ano de fundação 2009.
Igreja Batista – Congregação da 1ª Igreja Batista de Maceió criada em 1976.
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – criada em 1990.
Maçonaria – Loja “Princesa das Matas” fundada em 1976.
Testemunhas de Jeová – criada em 1970.
Umbanda - Como culto organizado desde a primeira metade do século XX.

¹¹² Informações colhidas entre abril e dezembro de 2015 com a liderança local. A pesquisa contou com o apoio e colaboração do Agente Comunitário de Saúde do município, *Rodrigo Dias dos Santos* que gentilmente percorreu as ruas da cidade em sua motocicleta durante nove meses mapeando as práticas religiosas ali existentes como forma de reconhecimento e respeito a esta pesquisa. Ficam registrados nossos agradecimentos.

APÊNDICE I – TERMOS DE CONSENTIMENTOS LIVRES E ESCLARECIDOS - TCLE – PAI BASTINHO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO -TCLE

Prezado Senhor, Sebastião Teixeira de Freitas, sacerdote afro em Viçosa/Alagoas.

Esta pesquisa é sobre o atributo sexual do Orixá Exu no Xangô de Viçosa/Alagoas e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes, aluno regularmente matriculado no Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - /FPB, matrícula: 20161019059, sob a orientação da Profª Drª Dilaine Soares Sampaio. Os objetivos do estudo são identificar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/AL e compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem na relação com os Exus atuados nos terreiros.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a visibilidade social desta prática religiosa e, conseqüentemente, visibilidade de suas lideranças e adeptos. Oferece também a oportunidade da sociedade viçosense ler sobre o Xangô e, principalmente, despertar o interesse em conhecer este fenômeno religioso. O assunto sexualidade ainda é estigmatizado em nossa sociedade e, sobretudo, quando relacionada ao fenômeno religioso. Desse modo, este trabalho poderá contribuir para cercar muitos preconceitos que se tem com os terreiros de Xangô e, principalmente, com o personagem Exu, ligando-o ao demônio e a danação. Enfim, pretende-se também publicar um livro sobre a espiritualidade do Xangô e sua riqueza de práticas.

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas/depoimentos e acesso ao seu terreiro/casa de culto, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos acadêmico-científicos da área de humanas e publicar em revista científica. O senhor tem direito ao sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde. A pesquisa poderá constranger ou inibir o participante ao tratar do assunto sexualidade por achar que está se expondo de mais. Pode se sentir ofendido por ser perguntado sobre o símbolo fálico de Exu, seu poder sexual e atuação nos terreiros de Viçosa/AL.

Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o senhor não é obrigado a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano ou prejuízo, podendo desistir a qualquer momento.

* Sebastião Teixeira de Freitas.

1

O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa, para lhe oferecer informações detalhadas.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Viçosa/Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Sebastião Jerônimo de Freitas

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Esopo para impressão
digitalizada

Assinatura da Testemunha

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Semor de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Lourival Melo Mota - Tabuleiro do
Marina, Rio Largo - AL, 57072-900 - Centro de Educação-CEDU.

Telefone: (82) 996489968

E-mail: adriano.trajano@cedu.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade
Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB

☎ (81) 3216-7791 - E-mail: eticacsufpb@hotmail.com

Atenciosamente,

Adriano Oliveira Trajano Junior
Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura do Pesquisador Participante

APÊNDICE J - TERMOS DE CONSENTIMENTOS LIVRES E ESCLARECIDOS - TCLE – PAI BALAIO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO -TCLE

Prezado Senhor, José Edson dos Santos, sacerdote afro em Viçosa/Alagoas.

Esta pesquisa é sobre o atributo sexual do Orixá Exu no Xangô de Viçosa/Alagoas e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes, aluno regularmente matriculado no Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, matrícula: 20161019059, sob a orientação da Profª Drª Dilaine Soares Sampaio. Os objetivos do estudo são identificar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/AL e compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem na relação com os Exus cultuados nos terreiros.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a visibilidade social desta prática religiosa e, consequentemente, visibilidade de suas lideranças e adeptos. Oferece também a oportunidade da sociedade viçosense ler sobre o Xangô e, principalmente, despertar o interesse em conhecer este fenômeno religioso. O assunto sexualidade ainda é estigmatizado em nossa sociedade e, sobretudo, quando relacionada ao fenômeno religioso. Desse modo, este trabalho poderá contribuir para cercar muitos preconceitos que se tem com os terreiros de Xangô e, principalmente, com o personagem Exu, ligando-o ao demônio e a danação. Enfim, pretende-se também publicar um livro sobre a espiritualidade do Xangô e sua riqueza de práticas.

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas/depoimentos e acesso ao seu terreiro/casa de culto, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos acadêmico-científicos da área de humanas e publicar em revista científica. O senhor tem direito ao sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde. A pesquisa poderá constranger ou inibir o participante ao tratar do assunto sexualidade por achar que está se expondo de mais. Pode se sentir ofendido por ser perguntado sobre o símbolo fálico de Exu, seu poder sexual e atuação nos terreiro.

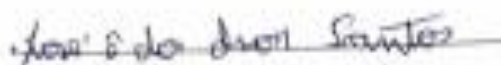
Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o senhor não é obrigado a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano ou prejuízo, podendo desistir a qualquer momento.

**doe' e doo dson Santos*

O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa, para lhe oferecer informações detalhadas.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Viçosa/Alagoas, em 04 de novembro de 2018.



Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Esopo para impressão
do documento

Assinatura da Testemunha

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Setor de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Leônidas Melo Mota - Tabuleiro do

Martins, Rio Largo - AL, 57072-900 - Centro de Educação-CEDU.

Telefone: (82) 996489968

E-mail: adriano.trajano@cedu.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade

Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB

☎ (81) 3216-7791 - E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

Atenciosamente,



Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura do Pesquisador Participante

APÊNDICE L - TERMOS DE CONSENTIMENTOS LIVRES E ESCLARECIDOS - TCLE – MÃE TONHA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO -TCLE

Prezada Senhora, Antônia Vieira de Araújo, sacerdotisa afro em Viçosa/Alagoas.

Esta pesquisa é sobre o atributo sexual do Orixá Exu no Xangô de Viçosa/Alagoas e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes, aluno regularmente matriculado no Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, matrícula: 20161019059, sob a orientação da Profª Drª Dilaine Soares Sampaio. Os objetivos do estudo são identificar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/AL e compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem na relação com os Exus cultuados nos terreiros.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a visibilidade social desta prática religiosa e, conseqüentemente, visibilidade de suas lideranças e adeptos. Oferece também a oportunidade da sociedade viçosense ler sobre o Xangô e, principalmente, despertar o interesse em conhecer este fenômeno religioso. O assunto sexualidade ainda é estigmatizado em nossa sociedade e, sobretudo, quando relacionada ao fenômeno religioso. Desse modo, este trabalho poderá contribuir para cercear muitos preconceitos que se tem com os terreiros de Xangô e, principalmente, com o personagem Exu, ligando-o ao demônio e a danação. Enfim, pretende-se também publicar um livro sobre a espiritualidade do Xangô e sua riqueza de práticas.

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas/depoimentos e acesso ao seu terreiro/casa de culto, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos acadêmico-científicos da área de humanas e publicar em revista científica. A senhora tem direito ao sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde. A pesquisa poderá constranger ou inibir a participante ao tratar do assunto sexualidade por achar que está se expondo de mais. Pode se sentir ofendida por ser perguntada sobre o símbolo fálico de Exu, seu poder sexual e atuação nos terreiros de Viçosa/AL.

Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, a senhora não é obrigada a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano ou prejuízo, podendo desistir a qualquer momento.

O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa para lhe oferecer informações detalhadas.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecida e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Viçosa/Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Maria das Graças V. de Araújo (falta)

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Espaço para impressão
da impressão

Maria das Graças V. de Araújo

Assinatura da Testemunha

ANTÔNIA VIEIRA DA SILVA

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Sem de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Lourival Melo Mota - Tabuleiro de
Martins, Rio Largo - AL, 57072-900 - Centro de Educação-CEDU.

Telefone: (82) 996489968

E-mail: adriano.trajano@cedu.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade
Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB

☎ (83) 3216-7791 - E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

Atenciosamente,

Adriano Oliveira Trajano Jones

Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura do Pesquisador Participante

APÊNDICE M - TERMOS DE CONSENTIMENTOS LIVRES E ESCLARECIDOS - TCLE – MÃE ANA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO -TCLE

Prezada Senhora, Ana Maria Nunes dos Santos, sacerdotisa afro em Viçosa/Alagoas.

Esta pesquisa é sobre o atributo sexual do Orixá Exu no Xangô de Viçosa/Alagoas e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes, aluno regularmente matriculado no Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, matrícula: 20161019059, sob a orientação da Profª Drª Dilaine Soares Sampaio. Os objetivos do estudo são identificar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/AL e compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem na relação com os Exus cultuados nos terreiros.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a visibilidade social desta prática religiosa e, consequentemente, visibilidade de suas lideranças e adeptos. Oferece também a oportunidade da sociedade viçosense ler sobre o Xangô e, principalmente, despertar o interesse em conhecer este fenômeno religioso. O assunto sexualidade ainda é estigmatizado em nossa sociedade e, sobretudo, quando relacionada ao fenômeno religioso. Desse modo, este trabalho poderá contribuir para cercear muitos preconceitos que se tem com os terreiros de Xangô e, principalmente, com o personagem Exu, ligando-o ao demônio e à danação. Enfim, pretende-se também publicar um livro sobre a espiritualidade do Xangô e sua riqueza de práticas.

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas/depoimentos e acesso ao seu terreiro/casa de culto, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos acadêmico-científicos da área de humanas e publicar em revista científica. A senhora tem direito ao sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde. A pesquisa poderá constranger ou inibir a participante ao tratar do assunto sexualidade por achar que está se expondo de mais. Pode se sentir ofendida por ser perguntada sobre o símbolo fálico de Exu, seu poder sexual e atuação nos terreiros de Viçosa/AL.

Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, a senhora não é obrigada a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano ou prejuízo, podendo desistir a qualquer momento.

Ana Maria Nunes dos Santos

O pesquisador estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa para lhe oferecer informações detalhadas.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecida e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Vicosa Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Ara Moura Alves dos Santos

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Esquema para impressão
assinaturas

Assinatura da Testemunha

Assinatura do Pesquisador Responsável

Em caso de ausência de maiores informações sobre o presente estudo, deve ligar ou escrever para o pesquisador

Endereço (Setor de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Av. Lourival Melo Mota - Tabuleiro de
Marteiro, Rio Largo - AL - 57072-000 - e-mail: educacao@ufal.br

Telefone: (82) 996489964

E-mail: alunos@educacao.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal de Paraíba Campus I - Cidade
Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB

☎ (81) 3214-7791 - E-mail: etica@ccs.ufpb.br

Agracecemos,

Adriano De Jesus Fogaça-Ferreira

Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura do Pesquisador Participante

APÊNDICE N – CARTA DE ANUÊNCIA – PAI BASTINHO

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins, que aceito o pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes a desenvolver o seu projeto de pesquisa sobre o Orixá Exu e seu atributo sexual ressignificado no Xangô alagoano, que está sob a coordenação/orientação da Profª. Drª Dilaine Soares Sampaio, na Universidade Federal da Paraíba-UFPB, cujo objetivo é compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem acerca do personagem Exu cultuado nos terreiros. Minha aceitação está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos da Resolução 466/12 e suas complementares, comprometendo-se a utilizar os dados e materiais coletados, exclusivamente para os fins da pesquisa acadêmico-científica e artigos científicos.

Viçosa/Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Sebastião Teixeira de Freitas

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Espaço para impressão
dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Setor de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Lourival Melo Mota - Taboleiro do Martins, Rio Largo - AL, 57072-900 – Centro de Educação-CEDU.

Telefone: (82) 996489968

E-mail: adriano.trajano@cedu.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar – CEP 58051-900 – João Pessoa/PB ☎ (83) 3216-7791 – E-mail: eticacsufpb@hotmail.com

APÊNDICE O – CARTA DE ANUÊNCIA – PAI BALAIO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO -TCLE

Prezado Senhor, José Edson dos Santos, sacerdote afro em Viçosa/Alagoas.

Esta pesquisa é sobre o atributo sexual do Orixá Exu no Xangô de Viçosa/Alagoas e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes, aluno regularmente matriculado no Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, matrícula: 20161019059, sob a orientação da Profª Drª Dilaine Soares Sampaio. Os objetivos do estudo são identificar dados sobre a história contemporânea das tradições afro-alagoanas a partir de uma ênfase no município de Viçosa/AL; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/AL e compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem na relação com os Exus cultuados nos terreiros.

A finalidade deste trabalho é contribuir para a visibilidade social desta prática religiosa e, consequentemente, visibilidade de suas lideranças e adeptos. Oferece também a oportunidade da sociedade viçosense ler sobre o Xangô e, principalmente, despertar o interesse em conhecer este fenômeno religioso. O assunto sexualidade ainda é estigmatizado em nossa sociedade e, sobretudo, quando relacionada ao fenômeno religioso. Desse modo, este trabalho poderá contribuir para cercar muitos preconceitos que se tem com os terreiros de Xangô e, principalmente, com o personagem Exu, ligando-o ao demônio e a danação. Enfim, pretende-se também publicar um livro sobre a espiritualidade do Xangô e sua riqueza de práticas.

Solicitamos a sua colaboração para conceder entrevistas/depoimentos e acesso ao seu terreiro/casa de culto, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos acadêmico-científicos da área de humanas e publicar em revista científica. O senhor tem direito ao sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde. A pesquisa poderá constranger ou inibir o participante ao tratar do assunto sexualidade por achar que está se expondo de mais. Pode se sentir ofendido por ser perguntado sobre o símbolo fálico de Exu, seu poder sexual e atuação nos terreiro.

Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o senhor não é obrigado a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano ou prejuízo, podendo desistir a qualquer momento.

**Jose' E dos Santos*

APÊNDICE P – CARTA DE ANUÊNCIA – MÃE TONHA

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins, que aceito o pesquisador Adriano Oliveira Trajano Gomes a desenvolver o seu projeto de pesquisa sobre o Orixá Exu e seu atributo sexual ressignificado no Xangô alagoano, que está sob a coordenação/orientação da Profª. Drª Dilaine Soares Sampaio, na Universidade Federal da Paraíba-UFPB, cujo objetivo é compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçosense tem acerca do personagem Exu cultuado nos terreiros. Minha aceitação está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos da Resolução 466/12 e suas complementares, comprometendo-se a utilizar os dados e materiais coletados, exclusivamente para os fins da pesquisa acadêmico-científica e artigos científicos.

Viçosa/Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Maria das Graças V. de Araújo (filha)

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Espaço para impressão
da foto do participante

Maria das Graças V. de Araújo

Assinatura da Testemunha

ANTÔNIA VIEIRA DE ARAÚJO

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Setor de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Lourival Melo Mota - Tabuleiro do Martins, Rio Largo - AL, 57072-900 – Centro de Educação-CEDU.

Telefone: (82) 996489908

E-mail: adriano.trajano@cedu.ufal.br

Ou entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB ☎ (81) 3216-7791 - E-mail: etica@ufpb.br

APÊNDICE Q – CARTA DE ANUÊNCIA – MÃE ANA

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins, que aceito o pesquisador Adriano Oliveira Trujano Gomes a desenvolver o seu projeto de pesquisa sobre o Orixá Exu e seu atributo sexual ressignificado no Xungô alagoano, que está sob a coordenação/orientação da Profª. Drª Dilaine Soares Sampaio, na Universidade Federal da Paraíba-UFPB, cujo objetivo é compreender as percepções e experiências que a liderança umbandista viçossense tem acerca do personagem Exu cultuado nos terreiros. Minha aceitação está condicionada ao cumprimento do pesquisador aos requisitos da Resolução 466/12 e suas complementares, comprometendo-se a utilizar os dados e materiais coletados, exclusivamente para os fins da pesquisa acadêmico-científica e artigos científicos.

Viçosa/Alagoas, em 15 de novembro de 2017.

Ana Maria Soares dos Santos

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Esopo para impressão
da impressão

Assinatura da Testemunha

Contato do Pesquisador Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar ou escrever para o pesquisador:

Endereço (Sentar de Trabalho): Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Av. Lourival Melo Mota - Tabuleiro de Martins, Rio Largo - AL, 57072-900 – Centro de Educação-CEIU.

Telefone: (82) 996489968

E-mail: adriano.trujano@cedu.ufal.br

De entre em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 - João Pessoa/PB ☎ (83) 3216-7791 - E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

APÊNDICE R - ENTREVISTAS DIRIGIDAS (NOV 2017-NOV 2018)

1. Quem são os Exus para o/a senhor/a?
2. Quando se fala em Exu, o que vem à memória do/a senhor/a?
3. De onde vêm os Exus?
4. O/A senhor/a tem admiração por Exu? Qual e por quê?
5. Por que algumas pessoas têm medo de Exu?
6. Existe terreiro que não trabalha com Exu?
7. Alguma mulher acometida de esterilidade (que não pode ter filho) já procurou ajuda de Exu ou Pombagira para resolver seu problema?
8. Exu já expressou alguma reação com relação aos filhos de santo homossexuais?
9. Exu tem alguma relação direta com sexo, sexualidade, erotismo, sensualidade, órgãos genitais?
10. O/A senhor/a já ouviu falar que o símbolo/objeto de um pênis ereto é uma representação de Exu desde a África?
11. Por que alguns filhos/as de santo dizem que Exu é “raparigueiro”, “namorador”, “mulherengo” e “enxerido”?
12. Por que alguns filhos/as de santo dizem que Pombagira é “raparigueira”, “namorada”, “mulher de sete maridos” e “enxerida”?
13. Exu tem alguma relação com paixão, amor, sexo?
14. O que significa a expressão: “Exu batizado”?
15. Já se cultuava aos exus e pombagiras na umbanda em viçosa, há 40, 50, 60 anos atrás?
 - a) Eles baixavam nos rituais?
 - b) Como se comportavam esses espíritos nos rituais?
 - c) Como os/as filhos/as de santo reagiam?
 - d) Alguém tinha medo da incorporação?
 - e) Era comum esses espíritos chamados da “linha de esquerda” nos terreiros?
 - f) Havia Pai, Mãe ou filho/a de santo que não aceitava os Exus ou tinha medo deles?
 - g) Se alguém tinha medo. Por quê?
 - h) O que os umbandistas mais antigos de Viçosa falavam sobre os Exus?
 - i) Porque são chamados da “linha de esquerda”? O que significa isso?
 - j) É verdade que os Exus são dados ao sexo?
 - k) Na sua opinião, o que mudou mais nos rituais de Exu naquela época e atualmente em Viçosa?
 - l) Quem são as Pombagiras?
 - m) Há 30, 40, 50, 60 anos já se cultuava às Pombagiras?
 - n) As Pombagiras incorporam em homem e mulher?
 - o) As Pombagiras representam o que para o (a) senhor (a)?
 - p) É verdade que elas são dadas ao sexo?
16. O que o/a senhor/a acha dessa pesquisa? Por quê?

APÊNDICE S – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP – MARÇO DE 2018

UFPB - CENTRO DE CIÊNCIAS
DA SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O ¿CASTRAMENTO¿ DE EXU NO TERRITÓRIO SAGRADO DO XANGÔ ALAGOANO: ATRIBUTO RESSIGNIFICADO NOS TERREIROS DE VIÇOSA

Pesquisador: ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

Área Temática:

Versão: 4

CAAE: 77985417.4.0000.5188

Instituição Proponente: Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.563.813

Apresentação do Projeto:

Bem apresentado

Objetivo da Pesquisa:

Bem definido

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Realizada

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Factível

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresentados

Recomendações:

Vide conclusões

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto está de acordo com a resolução 466/12, podendo a pesquisa ser iniciada

Considerações Finais a critério do CEP:

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou a execução do referido projeto de pesquisa.

Endereço: UNIVERSITARIO S/N

Bairro: CASTELO BRANCO

CEP: 58.051-900

UF: PB

Município: JOAO PESSOA

Telefone: (83)3216-7791

Fax: (83)3216-7791

E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

UFPB - CENTRO DE CIÊNCIAS
DA SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA



Continuação do Parecer: 2.563.813

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à submissão do Relatório Final na Plataforma Brasil, via Notificação, para fins de apreciação e aprovação por este egrégio Comitê.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_P ROJETO_1002207.pdf	23/02/2018 00:32:38		Aceito
Cronograma	Cro_pesq_atu.pdf	23/02/2018 00:28:49	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	dec_inst.pdf	20/12/2017 22:32:02	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Folha de Rosto	fol_d_rost.pdf	20/12/2017 22:30:30	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Outros	cart_anu.pdf	16/11/2017 14:37:47	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	proj_pes.pdf	12/11/2017 02:09:43	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Parecer Anterior	Par_ant.pdf	12/11/2017 02:08:56	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
Brochura Pesquisa	Bro_pesq.pdf	12/11/2017 02:06:19	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	T_C_L_E.pdf	12/11/2017 02:05:25	ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:
Não

Endereço: UNIVERSITÁRIO S/N
Bairro: CASTELO BRANCO CEP: 58.051-900
UF: PB Município: JOAO PESSOA
Telefone: (83)3216-7791 Fax: (83)3216-7791 E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

Página 02 de 03

UFPB - CENTRO DE CIÊNCIAS
DA SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA



Continuação do Parecer: 2.563.813

JOAO PESSOA, 26 de Março de 2018

Assinado por:
Eliane Marques Duarte de Sousa
(Coordenador)